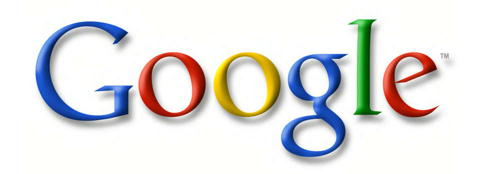




21

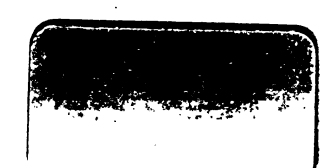
יהוה

INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER FVNDATA MDCCCVII

Ps. CXIX. 169.
כדברך הבינני

JOH. XVII. 17.
ὁ λογος ὁ σος αληθεια ἐστι

ΑΚΡΟΓΩΝΙ ... ΣΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ



Wilhelm Traugott Krug's,
Professors der Philosophie zu Leipzig,

System der theoretischen Philosophie.

Zweiter Theil.
Erkenntnisslehre.

Dritte, verbesserte und vermehrte, Auflage.

Königsberg,
bei August Wilhelm Unzer.
1830.

Wilhelm Traugott Krug's,
Professors der Philosophie zu Leipzig,

Metaphysik
oder
Erkenntnisslehre.

Dritte, verbesserte und vermehrte, Auflage.

Königsberg,
bei August Wilhelm Unzer.
1830.

Vorrede
zur ersten Auflage.

Ob die Metaphysik als theoretisch-philosophische Wissenschaft dasjenige, was sie in neuern Zeiten durch Beschränkung auf den immanenten Vernunftgebrauch an Masse — wenn ich so sagen darf — verloren, an innerer Güte wieder gewonnen habe: dürfte bei den mannigfaltigen sich durchkreuzenden oder wohl gar vernichtenden Bestrebungen der neuesten Philosophen sehr problematisch, und die schöne Hoffnung, welche nach dem Zeugnisse des Cicero *) schon Aristoteles von der Vollen-

*) *Tuscul. quaest.* III, 28: Aristoteles *ait se videre, brevi tempore philosophiam plane absolutam fore.* —

dung der Philosophie überhaupt hegte, wohl in Ansehung der Metaphysik am wenigsten in Erfüllung gegangen sein. Der Verfasser betrachtet indessen jene Hoffnung blofs als das Ziel, nach welchem jeder Philosoph streben müsse, ohne es doch je durch seine Darstellung der ihm vorschwebenden Idee von der Wissenschaft erreichen zu können. Jede besondre Darstellung muss daher, auf dem Gebiete der Wissenschaft sowohl als dem der Kunst, hinter dem Ideale zurückbleiben. Aus diesem Gesichtspunkte wünscht er denn auch diesen Theil der theoretischen Philosophie von billigen Richtern beurtheilt zu sehn, ob er gleich wohl weifs, dass er von denen, welche alles, was KANT in seiner Kritik über metaphysische Gegenstände gesagt hat, entweder als unfehl-

---

Vergl. des Verf.'s Programm: *De philosophia ex sententia Aristotelis plane absoluta nec tamen unquam absolvenda.* Leipzig, 1827. 4.

bar angenommen oder als völlig unbrauchbar verworfen wissen wollen, keine solche Beurtheilung zu erwarten habe. Er tröstet sich jedoch hierüber mit dem, was derselbe Philosoph bei einer andern Gelegenheit sagte: „Was „die metaphysischen Intelligenzen von vollen-„deter Einsicht anlangt, so müsste man sehr „unerfahren sein, wenn man sich einbildete, „dass zu ihrer Weisheit noch etwas könnte hin-„zugethan, oder von ihrem Wahn etwas könnte „hinweggenommen werden."

Königsberg, den 3. April 1808.

Der Verfasser.

Vorrede

zur zweiten und dritten Auflage.

Auch dieser Theil des Systems unterscheidet sich in der neuen Auflage nur durch Berichtigungen und Zusätze im Einzelen, so wie durch reinere Schreibart und sparsamern Druck von der alten, indem ich keine wesentlicheren Veränderungen zu machen fand. Doch hat dieser Theil im Ganzen mehr Zusätze erhalten, als der erste.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniss.

Zweiter Abschnitt.

Von der Erkenntniss in Ansehung der verschiednen Kreise des Erkenntnissvermögens.

Erstes Hauptstück.

Analytik der Sinnlichkeit.

Zweites Hauptstück.

Analytik des Verstandes.

Drittes Hauptstück.

Analytik der Vernunft.

Zweiter Theil.

Angewandte Erkenntnisslehre.

Erster Abschnitt.

Metaphysik der sinnlichen Natur oder niedern Metaphysik.

Erstes Hauptstück.

Metaphysische Hylologie.

Zweites Hauptstück.

Metaphysische Organologie.

Drittes Hauptstück.

Metaphysische Teleologie.

Zweiter Abschnitt.

Metaphysik der übersinnlichen Natur oder höhere Metaphysik.

Erstes Hauptstück.

Metaphysische Psychologie.

Zweites Hauptstück.

Metaphysische Kosmologie.

Drittes Hauptstück.

Metaphysische Theologie.

System
der
theoretischen Philosophie.

Zweiter Theil.

Erkenntnisslehre oder Metaphysik.

Postquam homines de veritate invenienda semel desperaverint, omnino omnia fiunt languidiora, ex quo fit, ut deflectant potius ad amoenas disputationes et rerum quasdam peragrationes, quam in severitate inquisitionis se sustineant.

FR. BACO.

Einleitung.

(Vergl. Einl. zum 1. Th. §. 1—6.)

§. 1.

Die **Metaphysik** soll eine Wissenschaft von der ursprünglichen Gesetzmäſsigkeit des menschlichen Geistes in Ansehung derjenigen Thätigkeit sein, welche das **Erkennen** genannt wird; und eben darum heiſst sie auch **Erkenntnisslehre** (*gnoseologia*. Fund. §. 79 und 129); **Metaphysik** aber (*μεταφυσικη* scil. *επιςημη*) heiſst sie, weil sie als rein philosophische Wissenschaft sich nicht mit dem bloſs **Physischen** d. h. dem Empirischen oder demjenigen, was *a posteriori* zur Erkenntniss gegeben ist, sondern mit dem **Transzendentalen** d. h. dem Ursprünglichen oder demjenigen, was in Ansehung unsrer Erkenntniss *a priori* bestimmt ist und daher jenem zum Grunde liegt, beschäftigen soll (Fund. §. 70. und 131).

Anm. 1. Keine philosophische Wissenschaft ist wohl auf eine so seltsame Art zu ihrem Namen ge-

kommen als die Metaphysik. Bekanntlich ist dieser, nicht einmal echt griechische sondern barbarisch scholastische, Name aus der Zusammenschmelzung oder Verstümmelung des Titels einer aristotelischen Schrift (*τα μετα τα φυσικα* scil. *βιβλια*) entstanden, durch welchen Titel weder der Inhalt dieser Schrift noch der Begriff einer darin abzuhandelnden Wissenschaft, sondern bloſs die Folge dieser Schrift in Bezug auf eine andere vorhergehende (*τα φυσικα*) angedeutet werden sollte. Das *μετα* bedeutete also ursprünglich (in der aristotelischen Schriftensammlung, deren erste Anordnung Andronicus Rhodius besorgt haben soll) nicht *trans*, sondern *post*. Die Alten hatten überhaupt gar keine Metaphysik als eigenthümliche philosophische Wissenschaft, sondern nur eine Physik, welche sie entweder als einen von den drei Haupttheilen der Philosophie (Logik, Physik und Ethik) oder als einen der theoretischen Philosophie untergeordneten Theil (Logik und Physik) betrachteten und in welcher sie das Physische und das Metaphysische vermischt abhandelten *). Daher ist auch die soge-

*) So sagt Seneca *ep. 89: Philosophiae tres partes esse dixerunt et maximi et plurimi auctores: moralem. naturalem et rationalem. — Naturalis pars philosophiae in duo scinditur: corporalia et incorporalia.* — Augustin, *de civit. dei VIII, 4: Tuum studium sapientiae in actione et contemplatione versetur, unde una pars ejus activa, altera contemplativa dici potest. Plato utrumque jungendo philosophiam perfecisse laudatur, quam in tres partes distribuit: unam moralem, quae maxime in actione versatur; alteram naturalem, quae contemplationi deputata; tertiam rationalem, qua verum disterminatur a falso.* — Dagegen machte Aristoteles nur zwei Theile, denen er die übrigen unterordnete, nach Diog. Laert. V. 28: *Βυλεται Αριςοτελης διττον ειναι τον κατα φιλοσοφιαν λογον, τον μεν πρακτικον, τον δε θεωρητικον· και τυ πρακτικυ τον τε ηθικον και πολιτικον, τυ δε θεωρητικυ τον δε φυσικον και λογικον.* — Doch behielten die

nannte Metaphysik des Aristoteles nichts weiter als eine Fortsetzung seiner Physik, ob er gleich in jener weiter geht und sich zum Transzendentalen mehr erhebt, als in dieser *). Erst in viel spätern Zeiten schloss man die eigentliche Physik vom Gebiete der Philosophie aus und setzte an deren Stelle die Metaphysik. Wegen des unbestimmten Ausdrucks aber und hauptsächlich wegen des unkritischen Verfahrens in der Metaphysik, welche von jeher der eigenthümliche Tummelplatz der Dogmatiker und Skeptiker war, wusste man nicht einmal recht bestimmt und deutlich zu sagen, was denn die Metaphysik für eine philosophische Disziplin sei. Bald sollte sie eine Wissenschaft von den allgemeinsten Vernunftwahrheiten, bald eine Wissenschaft von den allgemeinsten Gesetzen der Natur, bald eine Wissenschaft von den letzten Gründen der Eigenschaften und Verändrungen der Dinge, bald eine Wissenschaft von den ersten und allgemeinsten Begriffen und Grundsätzen sein. In allen diesen Erklärungen aber, welche nur den Grad, nicht die Art meta-

---

spätern Peripatetiker auch die trichotomische Eintheilung bei, nach Cic. *Fin.* V, 4., wo es von der peripatetischen Philosophie heifst: *Est forma ejus disciplinae, sicut fere caeterarum, triplex. Una pars est naturae, disserendi altera, vivendi tertia.* — Ueberall also ist nur von Physik, nicht von Metaphysik die Rede, so wie die Alten auch nur eine Politik, aber keine Metapolitik kannten, ob sie gleich die metaphysischen und metapolitischen Untersuchungen selbst deshalb nicht vernachlässigten.

*) Es ist freilich noch eine Frage, ob die sogenannte Metaphysik des A. ein echtes oder unechtes, vielleicht auch nur aus echten und unechten Bruchstücken zusammengesetztes Werk sei. S. des Verfs. Geschichte der Philosophie alter Zeit. §. 83. Anm. b. und die daselbst angeführten Schriften über diese Streitfrage.

physischer Erkenntnisse andeuten, ist gar kein fest und genau bestimmtes Merkmal dieser Wissenschaft enthalten, wodurch sie von der Philosophie überhaupt oder von andern philosophischen Disziplinen, besonders der Fundamentalphilosophie, gehörig unterschieden würde; weshalb sie auch selbst von Einigen die Grundwissenschaft genannt worden. Da aber die Metaphysik als eine abgeleitete theoretisch-philosophische Wissenschaft von allen übrigen philosophischen Disziplinen wesentlich verschieden sein muss: so werden wir sie bloſs als transzendentale Erkenntnisslehre betrachten und abhandeln.

Anm. 2. Das Transzendentale in Ansehung unsrer Erkenntniss besteht in nichts anderem als den ursprünglichen Gesetzen des Erkenntnissvermögens selbst d. h. in denjenigen Regeln, nach welchen sich das Ich vermöge seiner ursprünglichen Einrichtung bei Erkenntniss gegebner Gegenstände richten muss. (Fund. §. 72 und 73.) Eben diese Gesetze sind die transzendentalen Bedingungen der Erkenntniss, mithin *a priori* oder vor aller wirklichen Erkenntniss in uns selbst bestimmt, ob sie gleich erst in, mit und durch diese Erkenntniss zu unsrem Bewusstsein (dem philosophischen, Fund. §. 74. Anm. 5) gelangen können. Die Metaphysik erhebt sich also insofern über die Physik, so wie über alle Empirie, als sie dieser die Erkenntniss der Gegenstände, welche uns zur Wahrnehmung gegeben sind, mithin auch die Erkenntniss der Gesetze, nach welchen diese Gegenstände selbst bei ihrer Wirksamkeit sich richten mögen, überlässt und sich die Erkenntniss der Gesetze, nach welchen jene Gegenstände sammt ihrer Wirksamkeit von uns erkannt werden, vorbehält. Die allgemeine Aufgabe der Metaphysik ist also: Welches sind die ursprünglichen Gesetze oder die transzendentalen Be-

dingungen der menschlichen Erkenntniss? Und woferne sie diese Aufgabe zu lösen im Stande ist, so wird sie auch für eine Wissenschaft von jenen Gesetzen oder diesen Bedingungen erklärt werden können.

Anm. 3. Durch die ursprünglichen Gesetze des Erkenntnissvermögens ist die reine Form der menschlichen Erkenntniss bestimmt. Denn jedes Gesetz ist nichts anders als die Bestimmung der Art und Weise einer gewissen Thätigkeit. Das Erzeugniss dieser Thätigkeit muss daher jederzeit eine jenen Gesetzen angemessne Gestalt annehmen. Diese Gestalt (*forma*) wieferne sie von ursprünglichen, mithin allgemeinen und nothwendigen Gesetzen abhängig ist, wird daher auch bei aller Mannigfaltigkeit des gegebnen Stoffes (*materia*) eine und eben dieselbe sein, ob sich gleich übrigens die Erkenntniss nach der verschiednen (empirischen und individualen) Beschaffenheit der erkennenden Subjekte wieder auf die mannigfaltigste Art gestalten muss *). Die diesen be-

*) Folgendes sinnliche Beispiel kann das Obige erläutern: Die allgemeinen Gesetze der Planetenbewegung sind Bestimmungen der Art und Weise, wie die Planeten als bewegte Körper thätig sind. Das Produkt dieser Thätigkeit (die Planetenbahn) bekommt eine jenen Gesetzen gemäſse Form (die eliptische) welche aber bei jedem einzelen Planeten wegen der individualen Verschiedenheit aller in Ansehung ihrer Gröſse, Dichtigkeit, Entfernung von der Sonne, Geschwindigkeit der Bewegung u. d. g. auf eine eigenthümliche Art modifizirt ist. Eben so ist die Art und Weise der Menschenerzeugung durch Naturgesetze (die uns freilich zum Theile noch unbekannt sind) bestimmt, welchen gemäſs das Erzeugte (der Mensch) eine gewisse Form erhält, die in den Individuen wieder eigenthümliche Modifikazionen annimmt. Aber in allen noch so verschieden gestalteten einzelen Menschen ist doch die allgemeine Grundform des Menschen unverkennbar.

sondern und zufälligen Erkenntnissformen zum Grunde liegende allgemeine und nothwendige Erkenntnissform wird also die Metaphysik ausschliefslich zu erforschen haben; und daher kann sie auch für eine Wissenschaft von der allgemeinen und nothwendigen Erkenntnissform des Ichs oder von der ursprünglichen Handlungsweise des menschlichen Geistes im Erkennen erklärt werden (Fund. §. 74).

Anm. 4. Wieferne wir vermöge dieser Handlungsweise des Erkenntnissvermögens nothwendig auf gewisse allgemeine Vorstellungen (Raum, Zeit, Ursache, Wirkung u. d. g.) und gewisse allgemeine Grundsätze (Jede Wirkung hat eine bestimmte Ursache u. d. g.) in Ansehung unsrer Erkenntniss geführt werden: soferne wird die Metaphysik auch eine wissenschaftliche Darstellung (System) jener Vorstellungen und Grundsätze sein. Die oben (Anm. 1.) angeführten Erklärungen von der Metaphysik enthalten also freilich zum Theil etwas Wahres, besonders die letzte, nach welcher die Metaphysik eine Wissenschaft von den ersten und allgemeinsten Begriffen und Grundsätzen sein soll. Allein da es nicht blofs Begriffe, sondern auch anderweite Arten von Vorstellungen geben kann, welche zu unsrer Erkenntnissform gehören; da sich die Metaphysik nicht mit Begriffen und Grundsätzen überhaupt, sondern nur mit solchen, welche sich auf die Erkenntniss der Gegenstände beziehen, beschäftigt; und da sich gar nicht bestimmen lässt, welches die ersten und allgemeinsten Begriffe und Grundsätze seien, wenn man nicht das Ursprüngliche oder Transzendentale von dem Empirischen in unsrer Erkenntniss genau absondert: so erschöpft und bestimmt auch jene Erklärung den Begriff der Metaphysik bei weitem nicht. Man kann also nach derselben über In-

halt und Umfang dieser Wissenschaft gar nicht mit Sicherheit urtheilen.

§. 2.

Die Metaphysik unterscheidet sich also von der Logik wesentlich dadurch, dass diese die Gesetze des blofsen Denkens ohne Rücksicht auf die Erkenntnissgegenstände und den dadurch bestimmten Gehalt der Gedanken, jene aber die Gesetze des Erkennens der Gegenstände, wodurch eben der Gehalt der Gedanken bestimmt wird, untersucht. Daher kann auch die Logik theoretische Formalphilosophie und die Metaphysik theoretische Material- oder Realphilosophie genannt werden. Wenn demnach jene blofs ein formales Organon ist, so ist diese dagegen ein materiales oder reales (Log. §. 8 und 9).

Anm. 1. Da das blofse oder analytische Denken auch das formale, das synthetische aber das materiale heifst und bei diesem, wie sich in der Folge zeigen wird, die Realität des Gedachten immer voraus gesetzt wird: so kann die Metaphysik mit Recht Material- oder Realphilosophie heifsen, ob sie es gleich nur mit der Erkenntnissform zu thun hat (§. 1. Anm. 3). Denn das Erkennen ist eben jenes synthetische oder materiale Denken, mit dessen Form sie sich beschäftigt. Die Logik ist also gleichsam eine blofse Buchstabenrechenkunst, die Metaphysik aber eine Rechenkunst mit wirklichen Zahlen, oder — um ein andres Bild zu brauchen — jene verhält sich zu dieser ungefähr wie eine Grammatik zu einem Wörterbuche, wovon jene die formale, die-

ses die materiale Beschaffenheit einer Sprache kennen lehrt. Ohne Metaphysik ist daher keine gründliche Erkenntniss in irgend einer Wissenschaft, die sich mit wirklichen Dingen beschäftigt, möglich. Denn sie ist das materiale Organon aller realen Wissenschaften, selbst Mathematik und Physik nicht ausgenommen, da in diesen Wissenschaften eine Menge metaphysischer Begriffe und Grundsätze vorausgesetzt und angewandt werden, ohne welche sie keinen echt wissenschaftlichen Gehalt haben würden *).

Anm. 2. Hieraus ergiebt sich von selbst, was von dem Werthe der Metaphysik zu halten. Freilich kann die Metaphysik so wenig das Erkennen selbst lehren, als die Logik das Denken. Beides geht der Wissenschaft vorher, und findet auch ohne sie statt. Aber so nothwendig zur menschlichen Selb-

*) Mathematiker und Physiker sehen oft mit einem gewissen Stolze auf die Philosophen und insonderheit die Metaphysiker herab, die von ihnen gewöhnlich nur für Afterphilosophen erklärt werden, da sie selbst gern für echte Philosophen gelten möchten. Die Mathematiker nämlich meinen, dass gegen ihre Konstrukzionen und Demonstrazionen, und die Physiker, dass gegen ihre Observazionen und Experimente die Spekulazionen und Dedukzionen der Metaphysiker nichts als leere Seifenblasen — ein Spiel für Knaben — seien. Wenn sie indessen über gewisse Begriffe und Grundsätze, ohne deren Voraussetzung und Anwendung sie gar keinen Schritt vorwärts thun können, etwas reiflicher nachdenken wollten: so würden sie bald einsehen lernen, dass in der That die Wurzeln ihrer Wissenschaften im Grund und Boden der Metaphysik verborgen liegen. Auch kann man es den mathematischen und physikalischen Lehrbüchern in ihren Einleitungen und Elementarsätzen bald ansehen, ob die Verfasser jene Begriffe und Grundsätze blofs nach dem gemeinen Bewusstsein gleichsam instinktartig brauchten oder sich durch Bekanntschaft mit der Metaphysik zu einem echt philosophischen Bewusstsein derselben erhoben hatten.

verständigung und so nützlich zur Bearbeitung der Wissenschaften als einzeler Felder der menschlichen Erkenntniss es ist, die Gesetze, nach welchen der menschliche Geist beim bloſsen Denken verfährt, zu kennen: eben so nöthig und nützlich ist es auch, sich zu einem deutlichen und bestimmten Bewusstsein derjenigen Gesetze zu erheben, nach welchen wirkliche Gegenstände erkannt werden. Es lässt sich daher mit demselben Rechte von der Metaphysik sagen, was Lambert (N. Org. I. §. 620) von der Logik sagt: „Die Harmonie in einem Konzerte wird „von einem geübten Tonkünstler weit vollständiger „empfunden als von Ungeübten — die Harmonie in „einem Konzerte ist aber ein sehr schwacher Schattenriss von der Harmonie in den Wahrheiten. Gute „Muster geben der Seele die Grundlage zur Empfindung dieser Harmonie; die Vernunftlehre“ — auf welchen Ehrentitel eigentlich die Metaphysik als Erkenntnisslehre so gut wie die Logik als Denklehre Anspruch machen kann — „entwickelt und benennt „ihre Theile; und je netter man sich diese vorstellen lernt, desto fertiger wird man auch in der „Uebung, die Harmonie der Wahrheiten zu empfinden.“ — Freilich wenn sich die Metaphysik mit nichts als elenden Spitzfindigkeiten oder leeren Träumereien befasst; wenn sie eben die Schranken der Erkenntniss, die sie durch Erforschung der Erkenntnissgesetze aufsuchen und anerkennen sollte, selbst überschreitet und in überschwenglichen Regionen phantastisch herumschwärmt: dann verdient sie ganz die Verachtung, mit der sie gewöhnlich von Nichtkennern, die mit dem Worte Metaphysik gar keinen andern als eben diesen Begriff zu verbinden pflegen, betrachtet wird. Allein schon Condillac unterschied sehr richtig zwei Arten von Metaphysik, die sich ungefähr zu einander verhalten wie ein im Karika-

turstyle verzerrtes Abbild zum wahren Urbilde oder wie Astrologie zur Astronomie. Er sagt nämlich in seinem bekannten Werke über den Ursprung der menschlichen Erkenntniss (*Introduct.* p. 5): „*Il faut „distinguer deux sortes de métaphysique. L'une, ambi- „tieuse, veut percer tous les mystères, l'autre, plus „retenue, proportionne ses recherches à la foiblesse de „l'esprit humain; et aussi peu inquiète de ce qui lui „doit échapper, qu'avide de ce qu'elle peut saisir, „elle sait se contenir dans les bornes, qui lui sont „marquées. La première fait de toute la nature une „espèce d'enchantement, qui se dissipe, comme elle. „Avec l'autre on acquiert peu de connoissances; mais „on évite l'erreur, l'esprit devient juste, et se forme „toujours des idées nettes.*“ *). — Die letzte Art der Metaphysik, welche hier geschildert wird, ist gerade eben die, welche Kant durch seine Kritik der reinen Vernunft auf- oder herzustellen suchte.

*) Die Franzosen, denen die Metaphysik unter der weiland kaiserlichen Regierung auch in politischer Hinsicht ein Greuel war, indem sie denjenigen, der über Staatsangelegenheiten nach reinen Rechtsideen philosophirte, einen Metaphysiker, d. h. einen Revoluzionär schalten, ungeachtet nur die Gewalt, die keine Rechtsidee anerkennt, revoluzionär ist, hätten jenen Ausspruch ihres Condillac wohl beherzigen und daher die arme Metaphysik nicht so ganz aus dem Gebiete der Philosophie verweisen sollen. Indessen wozu den denkenden Kopf die Natur selbst auffodert, das findet sich bald von selbst wieder ein und wird dann, wenn auch unter einem andern Namen, *quasi postliminio*, in seinen alten Besitzstand gesetzt. So scheinen auch die Franzosen die Metaphysik unter dem Namen der Ideologie, wie vorhin das abgeschworne Königthum unter dem Titel des Kaiserthums, wieder zu Gnaden auf- und angenommen zu haben. S. das Werk von Destut Tracy: *Les élémens d'idéologie à l'usage des écoles centrales.* Paris, 1801 — 1804. 2 Bde. 8.

Denn jene Kritik, was ist sie anders, als eine kritische Propädeutik zur Metaphysik, verbunden mit einer kritischen Prüfung metaphysischer Systeme? Eben diese Art der Metaphysik ist es daher, welche hier zum Ziele unsrer Forschung gemacht werden soll, um so mehr, da man dieses Ziel in den neuesten Zeiten wieder aus den Augen verloren zu haben scheint *).

§. 3.

Da das Wort Metaphysik ursprünglich eine theoretisch-philosophische Wissenschaft bedeutet (§. 1. Anm. 1): so ist die Eintheilung dieser Wissenschaft in die Metaphysik der Natur und die Metaphysik der Sitten eben so unstatthaft als die Unterscheidung der natürlichen und der künstlichen oder wissenschaftlichen Metaphysik.

Anm. In demselben Werke, in welchem sich Kant so grofse Verdienste um die Metaphysik er-

*) Merkwürdig ist, was Kant in seiner Logik (Einl. S. 89) über den damaligen Zustand der Metaphysik, sagt: „Was „Metaphysik betrifft, so scheint es, als wären wir bei Un„tersuchung metaphysischer Wahrheiten stutzig geworden. „Es zeigt sich jetzt eine Art von Indifferentismus gegen „diese Wissenschaft, da man es sich zur Ehre zu machen „scheint, von metaphysischen Nachforschungen als von blos„sen Grübeleien verächtlich zu reden. Und doch ist Me„taphysik die eigentliche, wahre Philosophie! — „Unser Zeitalter ist das Zeitalter der Kritik, und man muss „sehen, was aus den kritischen Versuchen unsrer „Zeit, in Absicht auf Philosophie, und Metaphysik insbe„sondre, werden wird." Indessen muss jeder, der dazu Beruf in sich fühlt, nicht blofs zusehn, was daraus werde, sondern auch zuthun, dass etwas Rechts daraus werde.

warb (in der Kritik der reinen Vernunft, S. 869 ff. Ausg. 3) hat er auch, — der Erste, so viel uns bekannt — die Metaphysik in die des spekulativen und des praktischen Gebrauchs der reinen Vernunft eingetheilt und jene, Metaphysik der Natur oder Metaphysik im engern Sinne, diese, Metaphysik der Sitten, genannt. Er versteht also unter Metaphysik das ganze System rein philosophischer Erkenntnisse. Allein zu geschweigen, dass dann der reine Theil der Logik ebenfalls zur Metaphysik gerechnet werden müsste, so ist diefs auch der ursprünglichen Bedeutung des Wortes ganz entgegen. Denn dieser Ausdruck wurde blofs gebraucht, statt des ältern, Physik, welche der Logik und Ethik als den übrigen Theilen der Philosophie entgegenstand (§. 1. Anm. 1). So wenig es nun eine Physik der Natur und der Sitten (des Rechts sammt der Pflicht) gab und geben kann: so wenig kann es auch eine Metaphysik der Natur und der Sitten geben, wenn man nicht der Sprache ohne irgend einen vernünftigen Grund Gewalt anthun will. Das Physische, was im Gebiete der Nothwendigkeit liegt, und das Moralische, was im Gebiete der Freiheit liegt, können also nicht wohl unter einem gemeinschaftlichen Titel zusammengefasst werden, wenn dieser sich ursprünglich nur auf Eins von beiden bezieht. Das, was Kant Metaphysik der Sitten nennt, ist ja offenbar nichts anders als reine praktische Philosophie *).

*) Zu dieser gehört aber nicht blofs die reine Rechts- und Tugendlehre, welche Kant allein späterhin unter dem Titel einer Metaphysik der Sitten in zwei Theilen abgehandelt hat, sondern auch die reine Religionslehre, welche als dritter Theil noch hätte hinzukommen müssen. Das kantische System der sogenannten Sittenmetaphysik ist also nicht einmal vollständig. Denn das Werk: Religion innerhalb der Gränzen der blofsen Vernunft, kann wohl

Wozu denn also ein neuer, dem Sprachgebrauche widerstrebender Titel? — Wir bleiben demnach lieber bei diesem Gebrauche und verstehen unter Metaphysik bloſs eine theoretisch-philosophische Wissenschaft, welche die Prinzipien der Erkenntniss überhaupt aufstellt, so dass auch die, von Einigen (z. B. Jakob, Schmid und Fries) in die Metaphysik aufgenommene, Kritik der ästhetischen Urtheilskraft oder des Geschmacks, welche die transzendentalen Bedingungen der Urtheile über Schönheit und Erhabenheit der Erkenntnissgegenstände aufsucht, von derselben ausgeschlossen bleibt und dem dritten Theile der theoretischen Philosophie anheimfällt *). — Was aber die von Einigen gemachte Unterscheidung der natürlichen oder Menschenverstandsmetaphysik von der künstlichen, wissenschaftlichen oder Schulmetaphysik betrifft: so ist dieselbe eben so unstatthaft wie die Unterscheidung der natürlichen und der künstlichen Logik (Log. §. 11. Anm. 2) und zwar aus demselben Grunde. Denn Metaphysik ist Wissenschaft und, als solche, Sache der Schule, obgleich das, was sie darstellt (die Erkenntnissgesetze) etwas Natürliches ist, was auch dem sogenannten Menschenverstande in seinen Urtheilen zur Richtschnur dient. Und selbst wenn

---

nicht als dritter Theil jener Metaphysik betrachtet werden, da es der Idee einer rein philosophischen Religionslehre nicht entspricht.

*) Wenn es Unrecht ist, metaphysische Untersuchungen über den Ursprung der Erkenntnisse in die Logik einzumischen, gegen welche Mischung die kantische Philosophie sich so laut erklärt hat: so ist es ja wohl eben so unrecht, moralische und ästhetische Untersuchungen in die Metaphysik einzumischen. Oder haben nur jene beiden Wissenschaften, nicht aber Moral und Aesthetik, ihre bestimmten Gränzen?

die Lehren jener Wissenschaft möglichst popularisirt würden: so würde doch eine solche populare Metaphysik kein natürliches Erzeugniss des bloſsen Menschenverstandes sein, sondern ein künstliches Produkt der philosophirenden Vernunft, obwohl nach einer minder strengen Methode gearbeitet. (Log. §. 184. nebst der Anm.)

§. 4.

Die Metaphysik kann die transzendentalen Begriffe und Grundsätze, welche die ursprüngliche Erkenntnissform ausmachen, entweder **an und für sich** d. h. wie sie Gegenstände überhaupt betreffen, oder **beziehungsweise** d. h. in ihrer Anwendung auf gewisse Gegenstände aufstellen. In jener Hinsicht heiſst sie **reine**, in dieser **angewandte** Metaphysik (Fund. §. 131). Jene kann man auch **Ontologie** nennen.

Anm. Die Metaphysik wurde sonst in **Ontologie**, **Psychologie**, **Kosmologie** und **Theologie** eingetheilt, und unter dieser Eintheilung selbst auf den Titeln metaphysischer Lehrbücher angekündigt *). Diese Eintheilung aber ist fehlerhaft, theils

*) So führt Wolff's deutsche Metaphysik den Titel: **Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt.** Eben so Bülffinger's bekanntes Werk: *Dilucidationes philosophicae de deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus.* Sonderbar genug geht auf den Titeln **Gott** vorauf und die **Dinge überhaupt** folgen, obwohl in den Büchern selbst die umgekehrte Ordnung stattfindet. Man hielt es gleichsam für respektwidrig, auf den

weil sie untergeordnete Glieder beiordnet, theils weil in ihr ein nothwendiges Theilungsglied fehlt. Die Ontologie nämlich ist nichts anders als reine Metaphysik. Denn diese beschäftigt sich mit den transzendentalen Begriffen und Grundsätzen, welche sich auf wirkliche Erkenntnissgegenstände überhaupt (*οντα, entia sensu reali in genere*) beziehen. Die Psychologie, Kosmologie und Theologie aber gehören zur angewandten Metaphysik. Denn sie haben es mit bestimmten Gegenständen zu thun, welche, wenn sich auch durch eine genauere Kritik zeigen sollte, dass sie für die spekulirende Vernunft keine wirklichen Erkenntnissgegenstände seien, doch in jenen Wissenschaften so behandelt werden; daher eben die Metaphysik in ihrem angewandten Theile den spekulativen Werth dieser Wissenschaften nach den Prinzipien des reinen Theils untersuchen muss. Die angewandte Metaphysik ist aber durch diese Wissenschaften keineswegs erschöpft, sondern es gehört dahin auch die razionale Physik, die man in neuern Zeiten unter dem Titel der Naturphilosophie als eine besondre Wissenschaft aufgeführt hat *). Dass aber

---

Titeln Gott zuletzt zu nennen. Die wissenschaftliche Ordnung ist aber eine andre als die religiose, nach welcher Gott freilich als Urwesen an der Spitze aller Dinge steht.

*) Schelling (Syst. des transzend. Idealismus, Vorr. S. IX) behauptete von dieser Naturphilosophie und der ihr gegenüberstehenden Transzendentalphilosophie, dass diese Wissenschaften die beiden ewig entgegengesetzten sein müssten, die niemals in Eins übergehen könnten. Da er diese Behauptung durch sein späteres absolutes Identitätssystem selbst vernichtet hat, so brauchen wir sie nicht zu widerlegen. Ohnehin wird es sich tiefer unten von selbst ergeben, dass die sogenannte Naturphilosophie nichts mehr und nichts weniger als Meta-

die Ontologie nicht, wie man sie sonst nannte, erste Philosophie (*philosophia prima*) heifsen könne, wenigstens nicht in absoluter Bedeutung, sondern nur in relativer — in Bezug auf die Metaphysik — ist bereits in der Grundlehre (Fund. §. 127. Anm. 2) bemerkt worden, als welcher allein jene Würde zukommt.

---

physik auf die sinnliche Natur (die unorganische und organische Materie) angewandt sei. Daher gehören auch KANT's metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft ebendahin.

Der Metaphysik
erster Theil.

Reine Erkenntnisslehre oder Ontologie.

§. 5.

Da die Ontologie als reine Erkenntnisslehre nichts anders sein kann, als eine philosophische Theorie des Erkenntnissvermögens selbst, und da dieses theils überhaupt, theils mit besondrer Rücksicht auf seine niedere (sensuale) höhere (intellektuale) und höchste (razionale) Sphäre erwogen werden kann (Fund. §. 76 und §. 81. Anm. 2): so zerfällt die Ontologie zuvörderst in zwei Abschnitte, deren einer von der Erkenntniss überhaupt und der andere von der Erkenntniss in Ansehung der verschiednen Kreise des Erkenntnissvermögens zu handeln hat.

Der Ontologie
erster Abschnitt.

Von der Erkenntniss überhaupt.

§. 6.

Die Ontologie geht von dem Satze aus: Ich erkenne, welcher als Thatsache des Bewusstseins unmittelbar gewiss ist.

Anm. Dass wir erkennen oder uns selbst eine Erkenntniss von gewissen Dingen beilegen, leidet keinen Zweifel. Aller, die menschliche Erkenntniss betreffende, Zweifel bezieht sich nur auf die Gewissheit und objektive Gültigkeit derselben. Wir können daher jenen Satz unbedenklich als oberstes Materialprincip der Metaphysik aufstellen (Fund. §. 40—44) um seinen Gehalt tiefer zu ergründen.

§. 7.

Erkennen heiſst etwas als einen bestimmten Gegenstand vorstellen (Fund. §. 79. Anm. 4). Indem ich also erkenne, bezieh' ich meine Vorstellungen auf etwas, das nicht bloſse Vorstel-

lung, sondern mehr als diese sein soll, und nenn' es den Gegenstand meiner Erkenntniss (*objectum cognitionis*).

§. 8.

Diesen Gegenstand setz' ich als ein Reales meiner bloſsen Vorstellung als einem Idealen entgegen; ich setze also bei aller Erkenntniss, wieferne sie nur wirklich Erkenntniss ist und sein soll, die Realität des Erkannten stets voraus.

§. 9.

Die Gültigkeit dieser Voraussetzung lässt sich aber nicht beweisen d. h. aus einem höhern Prinzipe ableiten (Log. §. 127); sondern sie ist lediglich in der ursprünglichen Verknüpfung des Seins und des Wissens (transzendentalen Synthese des Realen und des Idealen) als derjenigen Urthatsache des Bewusstseins enthalten, welche der absolute Gränzpunkt alles Philosophirens und ebendeshalb unerklärbar und unbegreiflich ist (Fund. §. 55—68).

§. 10.

Der Satz: Ich erkenne (§. 6) ist daher vermöge dieser Synthese gleichgeltend dem Satze: Es giebt ein Reales, dem gewisse Vorstellungen in uns entsprechen und welches eben durch diese Vorstellungen von uns erkannt wird. Die Vorstellung

der Realität selbst (des Seins überhaupt) ist daher die aller Erkenntniss zum Grunde liegende Urvorstellung, welche ebendeswegen auch selbst nicht durch anderweite Vorstellungen erklärt und begriffen werden kann, sondern in, mit und durch die Erkenntniss selbst mit unmittelbarer Klarheit von jedem Erkennenden ergriffen werden muss.

Anm. Es schliefst sich der Satz: Ich erkenne, eigentlich unmittelbar an die Sätze an: Ich bin, und: Es sind andre Dinge aufser mir, deren unzuvermittelnde Gewissheit bereits die Grundlehre (Fund. §. 68 nebst den Anm.) anerkannt hat *). Ueberhaupt gehört die Beantwortung der Frage nach der Realität der Erkenntnissgegenstände nicht in die Metaphysik, sondern in die Fundamentalphilosophie, auf welche daher auch hier verwiesen worden. Die Metaphysik knüpft in diesem ersten Abschnitte blofs ihre eigenthümlichen Untersuchungen an jene zu ihrer eignen Rechtfertigung und Begründung. Zur fernern

*) Vergl. auch Fund. §. 58 Anm. 1 und mit den daselbst angeführten Worten Jacobi's („Das Wirkliche kann aufser „der unmittelbaren Wahrnehmung desselben eben so wenig „dargestellt werden, als das Bewusstsein aufser dem Bewusstsein“ —) dasjenige, was Ebenderselbe im Woldemar (Th. I. S. 142) so schön als wahr sagt: „Es giebt Sätze, die keines „Beweises bedürfen und keines Beweises fähig sind, weil al-„les, was zum Beweise angeführt werden könnte, schwächer „ist, als die schon vorhandne Ueberzeugung, und diese nur „verwirrt. Einen solchen Satz sprechen wir aus, wenn wir „sagen: Ich bin“ [und: Es sind Dinge aufser mir]. „Diese Ueberzeugung ist ein unmittelbares Wissen, und al-„les andre Wissen wird an ihm geprüft, mit ihm gemessen, „auch ihm geschätzt.“

Erläuterung des Gesagten kann indessen noch folgendes dienen: Wie das bloſse Denken ein logisches Ding als etwas Denkbares voraussetzt (Log. §. 14 und 15): so auch das Erkennen ein reales Ding als etwas Erkennbares. Auſserdem könnten wir der Erkenntniss selbst nie eine reale oder objektive, sondern nur eine ideale oder subjektive Gültigkeit beilegen, d. h. das Erkennen könnte überhaupt nicht als ein Erkennen, sondern bloſs als ein Denken gelten. Die Realität des Erkennbaren aber selbst erweisen wollen, würde heiſsen: Irgend eine reale Erkenntniss aufsuchen, mittels welcher die Realität des Erkennbaren überhaupt erkannt würde. Da nun aber eben diese Realität bei jeder, und folglich auch bei jener vermittelnden Erkenntniss selbst, schon vorausgesetzt wird, weil sie sonst gar keine reale Gültigkeit haben würde: so muss diese Voraussetzung etwas Ursprüngliches, mithin Unzuvermittelndes und für alle erkennende Subjekte so absolut Nothwendiges sein, dass in dem Akte des Erkennens selbst die Realität des Erkannten unmittelbar anerkannt wird. Daher wird z. B. auch kein Naturforscher, indem er ein Naturprodukt (Thier, Pflanze, Mineral) erkennt, fragen, ob dieses Ding sei (Realität habe); sondern er ergreift diese Realität in, mit und durch sein Erkennen selbst und unmittelbar. Wenn er aber diese Realität nur mittelbar erkennt, indem er etwa aus dem Sein eines gewirkten Dinges das Sein eines andern wirkenden, aber noch nicht wahrgenommenen, Dinges folgert: so setzt er auch jene unmittelbar zu ergreifende Realität voraus, indem er die künftige Wahrnehmung des Gefolgerten wenigstens für möglich hält. Daher kann aber auch der Philosoph nicht die Realität der Dinge von denselben losreiſsen, als ein für sich bestehendes Ding erklären und begreifen, und eine von

der Erkenntniss der Dinge abgesonderte Erkenntniss der Realität des Dinge sich verschaffen; sondern er kann nur auf das in der Erkenntniss selbst stattfindende Anerkennen der Realität des Erkannten reflektiren, und muss daher dieses Anerkennen als ein ursprüngliches Voraussetzen gelten lassen, wenn er nicht die reale Gültigkeit aller Erkenntniss aufheben will. Will er dieſs als Skeptiker oder als Idealist: so wird man ihn freilich durch keinen Beweis in der Welt zum Gegentheile nöthigen, aber doch auf die Inkonsequenz in seinem Denken aufmerksam machen können, vermöge welcher er, während er die Realität des Erkannten theoretisch bezweifelt oder gar leugnet, ebendieselbe bei seinem Handeln, also praktisch denkend, oder wollend, mit der unbezweifeltsten und unerschütterlichsten Gewissheit immer voraussetzt. Thät' er dieſs nicht, so müsst' er sich in der That so benehmen, wie es ein alter Anekdotenkrämer abgeschmackt genug von Pyrrho erzählt *).

---

*) Diog. Laert. IX, 61: *Ακολυθος ην και τῳ βιῳ, μηδεν εκτρεπομενος μηδε φυλαττομενος, ἁπαντα ὑφιςαμενος, ἁμαξας, ει τυχοι, και κρημνυς, και κυνας, και ὁσα τοιαυτα, μηδεν ταις αισθησεσιν επιτρεπων· σωζεσθαι μεντοι φασιν ὑπο των γνωριμων παρακολυθυντων.* — Degerando sagt in Bezug auf obige Frage sehr richtig in seiner *histoire comparée des systèmes de philosophie* (T. III. p. 410): „*Il ne s'agit ici de preuves, de „démonstrations. Il s'agit de reconnaître un fait, mais un „fait présent et intime. Il s'agit de s'entendre sur l'état „de la question, d'en concevoir clairement les termes, de de„scendre ensuite au fond de soi-même avec l'entière bonne„foi qu'exige une question de ce genre. Il ne s'agit point „d'établir que l'esprit humain peut connaître, d'expliquer „comment il peut connaître; il s'agit de se rendre compte „de ce qui se passe en lui, quand il exécute cette „opération à laquelle nous donnons le nom d'acte „de connaissance.*“

§. 11.

Wenn das Reale als das Objektive durch ihm entsprechende Vorstellungen als das Subjektive erkannt wird: so muss die Erkenntniss als das gemeinschaftliche Produkt zweier in ursprünglicher Aufeinanderbeziehung stehenden Faktoren, des Erkenntniss-Objektes und des Erkenntniss-Subjektes betrachtet werden. Daher kann nicht das Eine ohne das Andre, und ohne beide auch keine Erkenntniss als möglich gedacht werden (Fund. §. 68. Anm. 4).

§. 12.

Da die Erkenntnissform durch die ursprüngliche Einrichtung oder Anlage des Erkennenden oder durch die Urform des Ichs (Fund. §. 71 und 74) bestimmt ist (§. 1. Anm. 3): so muss dasjenige, was in der Erkenntniss bloſs formal ist, aus der Selbthätigkeit des Gemüths hervorgehen, dasjenige aber, was in der Erkenntniss material ist, dem Gemüthe durch den Gegenstand gegeben werden. Die ursprüngliche Aufeinanderbeziehung des Erkenntniss-Objektes und Subjektes (§. 11) muss also als ein Verhältniss gedacht werden, vermöge dessen dasjenige, was jenem zukommt, von diesem nach seiner eigenthümlichen Art und Weise aufgefasst und wieder auf jenes bezogen werden, mithin in diesem gewisse eigenthümliche Bestimmungen (Vorstellungen) entstehen können, wodurch es sich der anderweiten Bestimmungen von jenem be-

wusst wird. Daher kann es auch von demselben diese Bestimmungen in Erkenntnissurtheilen aussagen oder als Prädikate (*categoriae*) der Erkenntnissgegenstände denken. Das allen diesen Prädikaten zum Grunde liegende Prädikat (die Vorstellung der Realität selbst, §. 10) kann daher die Ur-Kategorie oder das Ur-Prädikament genannt werden.

Anm. Es ist schon in der Logik (§. 16) bemerkt worden, dass der Ausdruck Kategorie eigentlich jedes Merkmal, wodurch ich ein Ding in Gedanken bestimmen oder was ich als eine Bestimmung desselben denken, folglich auch von ihm in einem Urtheile aussagen kann, bedeute (*κατηγορειν = praedicare, κατηγορια s. κατηγορημα = praedicatum s. praedicamentum;* obgleich jene griechischen Ausdrücke im gemeinen Leben und vor Gericht eine beschränktere Bedeutung — tadelnd oder anklagend prädiziren — hatten). Da aber die Metaphysik auf Erforschung der in der ursprünglichen Handlungsweise des Erkenntnissvermögens gegründeten Prädikate der Dinge ausgeht: so hat das Wort Kategorie in dieser Wissenschaft ebenfalls eine beschränktere Bedeutung erhalten, so dass es gewisse ursprüngliche auf die Erkenntnissgegenstände als Merkmale zu beziehende Vorstellungen anzeigt. Nun müssen wir bei allen diesen Beziehungen immer die Realität der Erkenntnissgegenstände voraussetzen und diese Realität als ein Grundprädikat in Gedanken immer zuerst prädiziren (zu jedem wahrgenommenen Dinge gleichsam vor allem andern Urtheile sagen: Du bist ein Reales). Mithin muss in einer systematischen Theorie des Erkenntnissvermögens die Kategorie der Realität allen übrigen vorausgeschickt und als erste oder Ur-

Kategorie an die Spitze desselben gestellt werden *). — Uebrigens könnte man jenes zwischen den Erkenntniss-Objekten und den Erkenntniss-Subjekten stattfindende Verhältniss, worauf die Möglichkeit aller Erkenntniss beruht, welches Verhältniss daher von allen empirischen Verhältnissen der Dinge wesentlich verschieden ist und *a priori* bestimmt sein muss, auch eine ursprüngliche oder vorherbestimmte Uebereinstimmung (*harmonia praestabilita*) nennen, wenn man sich dieses leibnitzischen Ausdrucks in einem etwas veränderten Sinne bedienen wollte.

§. 13.

Hieraus ergiebt sich der Satz: Was vom Gemüthe nach seiner ursprünglichen Handlungsweise an einem realen Dinge erkannt wird, muss demselben, wiefern es Erkenntnissgegenstand ist, zukommen und kann von demselben allgemeingültig ausgesagt werden. Ob es aber demselben auch zukomme, wiefern es nicht Erkenntnissgegenstand ist, mithin als Ding an sich gedacht wird, ist eine transzendente, und folglich unbeantwortliche Frage.

*) In der kantischen Kritik spielt bekanntlich diese Kategorie eine sehr untergeordnete Rolle, indem sie erst in der Analytik des Verstandes mitten unter den Verstandesbegriffen aufgeführt wird. Wäre nun Realität nichts weiter als ein solcher untergeordneter Begriff, und hätte jene Vorstellung keine höhere Bedeutung, als die Vorstellungen der Einheit, Vielheit u. s. w., so bliebe uns in der Spekulazion nichts übrig, als der entschiedenste Idealismus. Dieser einzige Misgriff hat in der Kritik eine Menge von Inkonsequenzen veranlasst; dagegen die spätern idealistischen Systeme in dieser Hinsicht viel konsequenter verfahren.

Anm. Der obige Satz ist das oberste Formalprinzip unsrer Wissenschaft oder das höchste Erkenntnissgesetz. Denn wenn es überhaupt eine Metaphysik als Erkenntnisslehre oder als Wissenschaft von den Gesetzen der Erkenntniss geben soll: so muss derjenige Satz, ohne welchen sich ein solches System von Erkenntnissgesetzen gar nicht als möglich denken liefse, als die oberste formale Bedingung jener Wissenschaft angesehen werden, da das durch unser Bewusstsein thatlich gegebne Erkennen die oberste materiale Bedingung derselben ist, welche dieser formalen selbst ihren Gehalt ertheilt (§. 6). Nun würde, vorausgesetzt, dass dasjenige, was wir an einem realen Dinge erkannt hätten, demselben dennoch nicht zukäme und von ihm nicht allgemeingültig ausgesagt werden könnte, es vergeblich sein, aufser den Gesetzen des blofsen Denkens, welche die Logik aufstellt, noch nach Gesetzen des Erkennens zu fragen. Denn es fehlte dem Erkennen alsdann an allem objektiven Gehalte, und das sogenannte Erkennen wäre nichts weiter als eine lediglich subjektive theoretische Thätigkeit oder ein blofses Denken. Wir müssen daher bei allem Erkennen zugleich mit der Realität des Erkannten (§. 10) auch die Erkennbarkeit desselben in seiner Realität d. h. die Gültigkeit dessen, was wir von ihm als einem Erkenntnissgegenstande auszusagen genöthigt sind, annehmen und voraussetzen. Wollte aber jemand mit seinem Philosophiren noch über das, als ein Erkenntnissgegenstand, Gegebne hinausgehn, wollte er also davon abstrahiren, dass das Ding in einem gewissen Verhältnisse zu ihm stehe, wodurch es eben Erkenntnissgegenstand für ihn ist, und dann auf dasselbe als ein aufser diesem Verhältnisse befindliches Ding, mithin als ein Nicht-Objekt reflektiren — eine Abstrakzion und Reflexion, die dem

erkennenden Subjekte selbst ganz fremd und bloſs dem über sein Erkennen philosophirenden Subjekte, das in seiner Spekulazion keine Gränze anerkennen will, eigen ist — so würde er jenes Ding als ein von seiner Erkenntnissart völlig unabhängiges Etwas, mithin als ein Ding an sich (*ens per se* — nicht *a se*) betrachten, aber ebendeswegen auch nicht das Allermindeste von demselben weiter aussagen können, weil er 1) die Bedingung in Gedanken aufgehoben hat, unter welcher allein etwas zum Behufe der Erkenntniss von den Dingen ausgesagt werden kann, und 2) niemand aus seiner ursprünglichen, mithin natürlichen und nothwendigen, Erkenntnissart herausgehen und die Dinge nach einer anderweiten, ihm völlig fremden und unbekannten, Erkenntnissart betrachten kann, in Beziehung auf welche dann doch wieder dieselbe Frage aufgeworfen werden könnte. Die ganze Frage, ob den Dingen, als Dingen an sich, eben das zukomme, was wir ihnen, *als* Erkenntnissgegenständen, beilegen, ist demnach eine transzendente d. h. über den absoluten Gränzpunkt des Philosophirens hinausgehende und daher gänzlich abzuweisende Frage. Denn sie hebt die ursprüngliche Verknüpfung des Realen und des Idealen in Gedanken auf und will erforschen, was wohl das Reale auch noch auſser dieser Verknüpfung sein möchte, da es doch auſser derselben für uns gar nicht vorstellbar sein, mithin auch nicht in unsern Erkenntnisskreis fallen kann. Eine Erkenntniss der Dinge an sich ist also für uns gar nicht möglich, und ebendarum lässt sich auf jene Frage, welche die einzig mögliche Bedingung ihrer Entscheidung selbst vernichtet, gar keine vernünftige Antwort, als eben diese, geben.

Anm. 2. Hieraus folgt ferner, dass der Begriff eines Dinges an sich zwar kein schimärischer (von

einer regellosen Einbildungskraft erzeugter) aber auch kein realer (zur Erkenntniss wirklicher Dinge selbst gehöriger) Begriff, sondern ein bloſser Gränzbegriff der Erkenntniss d. h. ein solcher sei, durch welchen diejenige nothwendige Schranke angedeutet wird, innerhalb der das Erkenntnissvermögen wirksam sein und der Erkenntniss ein wahrhafter Gehalt zugesichert werden kann. Da wir nun auf diesen Gränzbegriff durch die Untersuchung der transzendentalen Erkenntnissbedingungen nothwendig geführt werden: so ist zwar das Ding an sich ein in transzendentaler Hinsicht nothwendig vorausgesetztes, aber für uns zugleich ein völlig unbekanntes Etwas (=X) weil es als völlig unabhängig von unsrer Erkenntnissart, mithin auch als unerreichbar durch unser Erkenntnissvermögen gedacht wird. Sobald wir es aber in einem gewissen Verhältnisse zum Erkenntnissvermögen denken, vermöge dessen es einem erkennenden Subjekte zur Erkenntniss gegeben ist, so dass jenes Vermögen in Beziehung darauf thätig sein kann: so denken wir es schon nicht mehr als Ding an sich, sondern als ein für uns wirkliches und wahrhaft erkennbares Ding, von welchem wir dann, um jenes Verhältniss anzudeuten, wohl zu sagen pflegen, es mache einen Eindruck auf unser Gemüth, es affizire uns, es gebe uns den Stoff zur Bildung der Erkenntniss, ohne doch durch diese bloſs symbolischen Ausdrücke jenes Verhältniss selbst erklären und begreiflich machen zu wollen, da wir selbst als Erkenntniss-Objekte zu uns selbst als Erkenntniss-Subjekten in demselben Verhältnisse stehen und nur durch dieses Verhältniss von uns selbst und andern Dingen auſser uns Bewusstsein haben, eben dieses Bewusstsein aber das Organ aller Erklärbarkeit und Begreiflichkeit ist (Fund. §. 58). Wir können daher auch nicht aus diesem Bewusstsein heraus ge-

hen, um uns von uns selbst als Dingen an sich (als Dingen, die dieses Bewusstsein und diese Erkenntnissart nicht hätten, mithin auch sich selbst kein Erkenntnissgegenstand sein könnten) eine Erkenntniss zu verschaffen. Man darf also nur die Foderung einer Erkenntniss von den Dingen an sich mit voller Klarheit denken, um ihre Ungereimtheit einzusehn.

Anm. 3. Von einem realen Dinge. wiefern es zur Erkenntniss gegeben ist, sagt man, dass es erscheine (z. B. es erscheint ein Komet, ein Bote). Der Erkenntnissgegenstand als solcher kann also auch selbst eine Erscheinung (φαινομενον, *ens apparens s. sensibile*) heiſsen. Darum ist es aber kein bloſser Schein (*vana species*). Denn was bloſs zu sein scheint, hat gar keine Realität; was aber erscheint, dem muss irgend etwas Reales zum Grunde liegen, weil es sonst nicht zur Erkenntniss gegeben sein könnte. Dem Erkenntniss-Objekte steht entgegen das bloſs denkbare Ding (νοεμενον, *ens mere intelligibile*) welches in positiver oder negativer Bedeutung so heiſsen kann, je nachdem es durch positive oder bloſs durch negative Merkmale in Gedanken bestimmt wird. Da nun das sogenannte Ding an sich nur als etwas, das von unsrer Erkenntniss gar nicht abhangt und uns eben darum gar nicht bekannt ist, gedacht wird: so ist es bloſs ein Noumen in negativer Bedeutung. — Wenn nun der von Kant sogenannte transzendentale (auch formale oder kritische) Idealismus das reale Sein der Erkenntnissgegenstände nicht leugnet, sondern nur behauptet, dass dieselben nicht als Dinge an sich, sondern bloſs als Erscheinungen (unter den transzendentalen durch Kritik des Erkenntnissvermögens auszumittelnden Erkenntnissformen) erkennbar

seien; wenn er mithin den Erscheinungen zwar einen transzendentalen Gegenstand *) zum Grunde legt, aber dessen Unerreichbarkeit durch unsre Vorstellungen oder Nichterkennbarkeit behauptet und denselben für ein bloſses Noumen in negativer Bedeutung erklärt: so kann der transzendentale Idealismus in diesem Sinne wohl zugelassen werden, ob er gleich dann schicklicher ein transzendentaler Synthetismus (welcher wegen der ursprünglichen Verknüpfung des Realen und des Idealen Realismus und Idealismus nicht als entgegengesetzte Systeme trennt, sondern synthetisch vereinigt) genannt würde (Fund. §. 134 besonders Anm. 3). — Wenn hingegen der transzendentale Idealismus die Bedeutung hätte, dass die Erkenntnissgegenstände selbst nichts weiter als Erzeugnisse oder Gebilde des erkennenden Subjektes (des Ichs) wären, mithin auch die äuſsere Sinnenwelt nichts weiter als der äuſsere Wiederschein unsrer eignen innern Thätigkeit, der Begriff eines Dinges an sich aber völlig grundlos und nichtig, folglich nicht einmal als Gränzbegriff der Erkenntniss zulässig sein sollte: so scheint uns ein solcher Idealismus den absoluten Gränzpunkt des Philosophirens selbst zu überspringen und daher mehr den Namen eines transzendenten (materialen und dogmatischen) als transzendentalen

*) So oder transzendentales Objekt nennt die Kritik häufig (z. B. S. 236. 344. 566. 558. 641.) das Ding an sich, obgleich streng genommen diese Benennung nicht passend ist. Denn die Ausdrücke: Gegenstand und Objekt, zeigen, wenn von Erkenntniss die Rede ist, schon ein solches Verhältniss eines Dinges zum Erkenntnissvermögen an, wodurch es erkannt werden kann. Denk' ich's aber auſser diesem Verhältnisse, so ist es gar kein Gegenstand mehr. Nur in logischer Hinsicht kann es dann noch ein Gegenstand (des bloſsen Denkens) heiſsen.

Idealismus zu verdienen, so wie auch derjenige Realismus transzendent heiſsen müsste, welcher den Erscheinungen als solchen eine von unsrem Erkenntnissvermögen völlig unabhängige Existenz zuschriebe und sie folglich selbst für Dinge an sich oder für einerlei mit diesen hielte (Fund. §. 63 — 66).

Der Ontologie
zweiter Abschnitt.

Von
der Erkenntniss in Ansehung der verschiednen Kreise des Erkenntnissvermögens.

---

§. 14.

Das Erkenntnissvermögen kann vermöge der verschiednen Potenzen unsrer Thätigkeit in einer dreifachen Sphäre betrachtet werden, in der niedern, wo es als Sinn oder (theoretische) Sinnlichkeit, in der höhern, wo es als Verstand, und in der höchsten, wo es als (theoretische) Vernunft wirksam ist. Die erste kann daher die sensuale, die zweite die intellektuale und die dritte die razionale Sphäre heiſsen (§. 5). Da nun die Erforschung der Erkenntnissgesetze nur durch eine vollstän-

dige Analyse des Erkenntnissvermögens selbst nach allen Arten und Richtungen seiner Wirksamkeit möglich ist, so wird der gegenwärtige Abschnitt wieder in drei Hauptstücke unter den Titeln: Analytik der Sinnlichkeit, Analytik des Verstandes und Analytik der Vernunft, zerfallen, in welchen Titeln die Ausdrücke: Sinnlichkeit und Vernunft, in der engern oder theoretischen Bedeutung zu nehmen sind.

Anm. Man könnte mit Kant in der Kritik der reinen Vernunft (S. 33 ff. und S. 74 ff. Ausg. 3) die Analytik der Sinnlichkeit auch eine transzendentale Aesthetik und die Analytik des ganzen obern Erkenntnissvermögens eine transzendentale Logik nennen, welche dann wieder in besondrer Beziehung auf den Verstand vorzugsweise Analytik der Begriffe und der Urtheile oder Grundsätze, in Beziehung auf die Vernunft aber Dialektik genannt würde. Da aber die Ausdrücke: Aesthetik und Logik, durch den Sprachgebrauch schon andern philosophischen Disziplinen im Ganzen angewiesen sind, so scheint es unzweckmäſsig, mit denselben Ausdrücken einzele Theile der Metaphysik zu bezeichnen, welche durch andre Ausdrücke eben so gut und noch charakteristischer bezeichnet werden können. Und da die Wirksamkeit der Vernunft in Ansehung der Erkenntniss nicht bloſs dialektisch ist: so verdient die Theorie des Vernunftvermögens ebensowohl unter dem Titel einer Analytik und nicht unter dem einer Dialektik abgehandelt zu werden; um so mehr, da durch eine gründliche Analytik jeder dialektische Schein von selbst verschwinden muss, und da Dialektik eigentlich nichts anders als

Logik ist *). — Wenn übrigens die Logik in ihrer reinen Elementarlehre Verstand, Urtheilskraft und Vernunft in drei koordinirten Abtheilungen betrachtet (Log. §. 23): so thut sie als bloſse Denklehre ganz recht daran. Denn das Denken in Begriffen, Urtheilen und Schlüssen ist doch immer nur Ein Denken in seine Elemente aufgelöst. In Ansehung des Erkennens aber hat die Vernunft eine ganz andre Tendenz als der Verstand; und die Urtheilskraft kann hier nicht als eine besondre Potenz des Erkenntnissvermögens aufgeführt werden, da alle Urtheile, welche die Erkenntnissgegenstände betreffen, überhaupt nichts weiter als auf diese bezogne und mit einander verknüpfte Verstandesbegriffe sind, wie sich alles dieses aus der folgenden Theorie von selbst ergeben wird.

---

*) Zu den bereits im 1. Theile dieses Systems (§. 7. Anm.) angeführten Beweisstellen, die ursprünglich gute Bedeutung des Worts Dialektik betreffend, können noch folgende hinzugefügt werden: Cicero *topic.* 2: *Iudicandi vias diligenter persecuti sunt Stoici ea scientia, quam dialecticen appellant. De fin.* 3, 21: *Ad ipsas etiam virtutes dialecticam adjungunt (Stoici) et physicam. De orat.* 2, 38: *Diogenes fuit, qui diceret, artem se tradere bene disserendi et vera ac falsa dijudicandi, quam verbo graeco διαλεκτικην appellabat.* Vergl. auch *de fin.* 1, 7. und *quaest. acad.* 2, 30. wo Logik und Dialektik ganz synonym gebraucht werden. In demselben guten Sinne braucht Plinius (*hist. nat.* 7, 53) den Ausdruck: *Professor sapientiae dialecticae.*

Des zweiten Abschnitts erstes Hauptstük.

Analytik der Sinnlichkeit.

§. 15.

Wir sind uns bewusst, dass wir durch leidentliche Bestimmungen des Gemüths zu Vorstellungen von gewissen Gegenständen gelangen (Fund. §. 69). Eine solche Gemüthsbestimmung heifst ein Affizirtwerden oder ein Eindruck (§. 13. Anm. 2) und die dadurch entstehenden Vorstellungen heifsen Wahrnehmungen (*perceptiones*), oder Anschauungen (*intuitus* s. *intuitiones*) als objektive, und Empfindungen (*sensationes*) als subjektive sinnliche Vorstellungen. Wahrnehmungen aber sind unmittelbare Vorstellungen gegebner Gegenstände und als solche vom Sinne abhängig. Der Sinn (*sensus*) oder die Sinnlichkeit (*sensualitas*) ist also das Vermögen des Gemüths durch ein Affizirtwerden zu Vorstellungen zu gelangen. Und da diese Vorstellungen sich zunächst entweder auf ein äufserlich oder auf ein innerlich Wahrnehmbares beziehen können: so ist jenes Vermögen theils als äufseres theils als inneres (*sensus externus et internus*) zu betrachten (Fund. §. 77. nebst den Anmm.).

Anm. So oft wir etwas sehen, hören, riechen u. s. w. oder mit andern Worten, so oft ein äußerer Gegenstand irgend eins von unsern körperlichen Organen (die auch Sinne in der Mehrzahl heifsen, eigentlich aber Sinneswerkzeuge, *organa sensoria,* heifsen sollten) mittelbar oder unmittelbar berührt, werden wir so affizirt oder empfangen einen solchen Eindruck vom Gegenstande, dass irgend eine Vorstellung von demselben in uns entsteht, und sagen dann: Wir nehmen etwas wahr (*percipimus 'uliquid*). Die Wahrnehmung eines Gegenstandes ist daher nichts anders als eine unmittelbare Vorstellung desselben gemäfs einer vorhergegangenen Affekzion des Gemüths. Je nachdem wir nun dabei mehr auf das Objektive oder auf das Subjektive in der Wahrnehmung reflektiren, heifst dieselbe entweder Anschauung oder Empfindung. Da nämlich in den Vorstellungen, welche mittels des Gesichts entstehen, das Objektive die meiste sinnliche Klarheit hat: so beziehn wir auch in der Sprache des gemeinen Lebens das Anschauen hauptsächlich nur auf jene Vorstellungen, das Empfinden aber auf diejenigen, welche mittels der übrigen Sinne entstehn, weil das Gemüth in diesen Vorstellungen gewöhnlich durch das Subjektive oder die in ihm vorgehende Zustandsveränderung beim Wahrnehmen mehr gefesselt wird. Weil aber in jeder Wahrnehmung Objektives und Subjektives zusammentrifft, so werden auch die Ausdrücke: Anschauung und Empfindung, im weitern Sinne als gleichgeltend zur Bezeichnung sinnlicher Vorstellungen überhaupt gebraucht. Da wir uns nun aller jener zunächst auf äufsere Gegenstände sich beziehenden Anschauungen und Empfindungen wieder bewusst werden können, ohne dass die Gegenstände selbst uns von neuem affiziren; da wir sie sogar absichtlich in uns hervor-

rufen und umwandeln, und da wir überhaupt alles, was in uns selbst unmittelbar vorgeht und wodurch wir von innen affizirt werden, wahrnehmen können: so muss es aufser dem äufsern auch ein inneres Wahrnehmungsvermögen geben, welches mit Recht der innere Sinn heifsen kann. Daher ist auch alles das, was die angewandte Logik unter den Titeln: Gedächtniss, Einbildungskraft und Erinnerungskraft in Erwägung zieht, nichts weiter, als gewisse eigenthümliche Modifikazionen oder Funkzionen des inneren Sinnes (Log. §. 140).

§. 16.

Zur Möglichkeit der sinnlichen Vorstellung gehört, dass dem Gemüthe etwas gegeben und dieses Gegebne vom Gemüthe aufgefasst werde, um eine Vorstellung daraus zu erzeugen. Die Art und Weise, wie diefs geschieht, muss vermöge der ursprünglichen Gesetze, an welche das Gemüth bei jeder Art der Thätigkeit gebunden ist, *a priori* bestimmt sein. Diese Handlungsweise des Gemüths im sinnlichen Vorstellen kann auch die Form der Sinnlichkeit — der sinnlichen Vorstellung — der Anschauung — der Empfindung, so wie, was dem Gemüthe durch's Affizirtwerden gegeben wird, die Materie der sinnlichen Vorstellung heifsen (Fund. §. 73 und 74).

Anm. In jeder sinnlichen Vorstellung ist natürlich Form und Materie so innig verbunden, dass sie sich gegenseitig durchdringen und Ein Ganzes ausmachen, mithin sich nicht wirklich trennen und einzeln aufweisen, sondern nur durch philosophische

Abstrakzion und Reflexion unterscheiden lassen. Aber diese Unterscheidung ist auch nothwendig, sobald wir die Natur des Erkenntnissvermögens erforschen wollen. Denn wie wir den Mechanismus eines Uhrwerks nicht erforschen können, ohne die innere Form desselben d. h. die durch die Gesetze der Bewegung bestimmte Art und Weise, wie ein solches Werk die Zeitfolge nach dem Sonnenlaufe anzeigt, in Gedanken abzusondern von den Materialien, an welchen diese Form von dem Künstler verwirklicht ist: so können wir auch den Mechanismus des Gemüths in Ansehung der Erkenntniss nicht erforschen, ohne das Formale in unsern zur Erkenntniss gehörigen Vorstellungen von dem Materialen derselben zu unterscheiden. Dieser Unterschied kommt also freilich nicht im gemeinen, sondern nur im philosophischen Bewusstsein vor (Fund. §. 74. Anm. 5). In Ansehung des Ausdrucks ist es aber völlig gleichgültig, ob man sagt: Form der Sinnlichkeit oder Form der sinnlichen Vorstellung. Denn die Art und Weise, wie ein Vermögen thätig ist, und die Art und Weise, wie das Produkt durch diese Thätigkeit entsteht, ist eine und ebendieselbe. Beide Ausdrücke bedeuten aber im Grunde nichts anders als die Handlungsweise des Gemüthes selbst, indem es sinnlich vorstellt. Eben so ist es gleichgültig, ob man sagt: Materie der Sinnlichkeit oder Materie der sinnlichen Vorstellung. Denn beide Ausdrücke bedeuten nichts anders, als das der Sinnlichkeit zur Vorstellung Gegebne. Die Priorität aber kommt der Form nicht in empirischer, sondern nur in transzendentaler Hinsicht zu. Denn in empirischer Hinsicht sind Form und Materie gar nicht unterschieden, sondern machen zusammen die eine und untheilbare Vorstellung aus. Unterscheiden wir aber beides in transzendentaler Hinsicht, so müssen wir

auch die Form, da sie durch die ursprünglichen Gesetze der Gemüthsthätigkeit bestimmt ist, als jeder schon entstandenen sinnlichen Vorstellung vorhergehend betrachten, weil jede nur jener Form gemäfs erzeugt werden kann. Die Form der sinnlichen Vorstellung muss also als die *a priori* bestimmte Bedingung der Möglichkeit jeder empirischen sinnlichen Vorstellung angesehen werden. Reflektiren wir nun auf die Sinnlichkeit in Ansehung jener blofsen Form, so betrachten wir sie als ein reines — reflektiren wir aber auf dieselbe in Ansehung der von ihr nach jener Form erzeugten Vorstellungen, wie sie nach und nach in unser empirisches Bewusstsein treten, so betrachten wir sie als ein empirisches Gemüthsvermögen. Die reine und die empirische Sinnlichkeit ist also ein und dasselbe Vermögen, nur aus zwei verschiednen Gesichtspunkten erwogen.

§. 17.

Wir sind uns bewusst, dass wir alles, was wir durch den äufsern Sinn vorstellen, als im Raume, und alles, was wir durch den innern Sinn vorstellen, als in der Zeit befindlich vorstellen, d. h. wir stellen uns die Gegenstände des äufsern Sinnes als ein Mannigfaltiges neben, und die des innern als ein Mannigfaltiges nach einander vor. Wieferne wir aber auch die Gegenstände des äufsern Sinnes theils fortdauernd theils in Ansehung ihrer Zustände sich verändernd wahrnehmen: insoferne stellen wir uns dieselben als in Raum und Zeit zugleich befindlich vor.

§. 18.

Wir stellen uns ferner den Raum und die

Zeit selbst, an und für sich betrachtet, vor, jenen als ein einiges, stetiges und unendliches Mannigfaltige neben einander, diese als ein einiges, stetiges und unendliches Mannigfaltige nach einander.

Anm. Schon die Scholastiker sagten: *Spatium et tempus est unum, continuum, infinitum.* Was nämlich

1) den Raum betrifft, so ist offenbar, dass, wenn wir Räume unterscheiden, wir dieselben nur als Theile eines und desselben Raumes betrachten, die wir daher auch nicht absolut, sondern nur relativ d. h. durch ihr Verhältniss gegen einander in Ansehung der Lage und Gröſse (rechts, links — Kubikzoll, Kubikfuſs) unterscheiden können. Alle Theile desselben flieſsen ferner in der Vorstellung des ganzen Raums als unmittelbar zusammenhangend in einander, so dass jene Theile nur durch willkürlich gemachte Abschnitte in Gedanken abgesondert vorgestellt, aber nicht wirklich von einander getrennt werden können, und alle sogenannten Zwischenräume nichts weiter als Theile des Raums sind, die mit andern, ihnen zunächst liegenden, Theilen desselben unmittelbar zusammenflieſsen. Endlich stellen wir uns auch den Raum selbst als völlig gränzenlos vor, so dass alle Gränzen der Erscheinungen innerhalb des Raums gesetzt werden, und auch da, wo nichts mehr wahrgenommen würde, wir doch immer noch Raum für etwas Wahrzunehmendes voraussetzen. Daher wird der Raum an und für sich, d. h. ohne Rücksicht auf die darin befindlichen Dinge, als die bloſse Einheit eines unendlichen Mannigfaltigen neben einander vorgestellt. — Was aber

2) die Zeit betrifft, so ist ebenfalls offenbar, dass, wenn wir Zeiten unterscheiden, wir dieselben nur als Theile einer und derselben Zeit betrachten, die

wir daher auch nicht absolut, sondern nur relativ d. h. durch ihr Verhältniss gegen einander in Ansehung der Folge und Gröfse (früher, später — Minute, Stunde) unterscheiden können. Alle Theile derselben fliefsen ferner in der Vorstellung der ganzen Zeit als unmittelbar zusammenhangend in einander, so dass jene Theile nur durch willkürlich gemachte Abschnitte in Gedanken abgesondert vorgestellt, aber nicht wirklich von einander losgerissen werden können, und alle sogenannten Zwischenzeiten nichts weiter als Theile der Zeit sind, die mit andern, ihnen nächsten, Theilen derselben unmittelbar zusammenfliefsen. Endlich stellen wir uns auch die Zeit selbst als völlig gränzenlos vor, so dass alle Gränzen der Erscheinungen innerhalb der Zeit gesetzt werden, und auch dann, wenn nichts mehr wahrgenommen würde, wir doch immer noch Zeit für ein Wahrzunehmendes voraussetzen. Daher wird auch die Zeit an und für sich d. h. ohne Rücksicht auf die darin befindlichen Dinge als die blofse Einheit eines unendlichen Mannigfaltigen nach einander vorgestellt. — Die Scholastiker sagten auch vom Raume: *Spatium est sphaera, cujus centrum ubique, circumferentia nusquam.* Eben so könnte man von der Zeit sagen: *Tempus est linea, cujus centrum ubique, termini nusquam.* Wenn wir uns aber Raum und Zeit so vorstellen, so setzen wir uns selbst gewöhnlich in die Mitte jener Kugel und dieser Linie.

§. 19.

Wenn in den Vorstellungen des Raums und der Zeit die blofse Einheit eines unendlichen Mannigfaltigen neben und nach einander vorgestellt wird, so können Raum und Zeit nicht sein 1) weder wirkliche aufser uns vorhandne

selbständige Dinge, noch Eigenschaften solcher Dinge, aber auch 2) weder bloſse Verhältnissbegriffe, noch leere Erdichtungen, sondern sie müssen Vorstellungen sein, die sich auf etwas Ursprüngliches im Gemüthe selbst in Ansehung des sinnlichen Vorstellens überhaupt beziehen.

Anm. 1. Sollten Raum und Zeit wirkliche auſser uns vorhandne selbständige Dinge sein, so müssten sie ihr Dasein doch durch irgend ein Thun oder Leiden ankündigen, wie andre Dinge dieser Art, die nur darum wirklich heiſsen, weil und wieferne sie etwas wirken und auf sich wirken lassen. Nun ist aber niemand im Stande, irgend eine positive oder negative Thätigkeit des Raums und der Zeit selbst aufzuweisen, sondern nur der Dinge in Raum und Zeit, welche als lauter einzele, von einander getrennte und begränzte Dinge angeschaut werden. Also können Raum und Zeit auch nicht selbst solche Dinge, sondern müssen vielmehr etwas von denselben wesentlich verschiednes sein *). — Sollten sie

---

*) Wenn Raum und Zeit selbständige Dinge sein sollten, so könnte man mit Recht fragen: Wo ist der Raum und wann ist die Zeit? d. h. Raum und Zeit setzten wieder einen andern Raum und eine andre Zeit voraus, in welchen sie wären, und so immer fort. Wenn Newton den Raum für das *sensorium dei* erklärte, so musst' er auch die Zeit dafür erklären. Dann hätte Gott zwei Sensorien. Was lässt sich aber dabei denken? — Noch sonderbarer und dunkler ist die Erklärung, welche Heinr. More in seinem *enchirid. metaphys.* (c. 8. p. 169) vom Raume giebt: „*Immensus hic locus* „*internus, sive spatium a materia realiter distinctum, quod* „*animo concipimus, est rudior quaedam ὑπογραφη, confusior* „*quaedam et generalior repraesentatio essentiae sive essen*„*tialis praesentiae divinae, quatenus a vita atque ope*„*rationibus praeciditur.*" Nach dieser Erklärung wäre der Raum wohl gar eine Form oder Anschauungsweise des gött-

aber jenen Dingen anhangende Eigenschaften sein, so müssten sie, wenn jene in Gedanken aufgehoben würden, auch selbst mit aufgehoben werden, nach dem Grundsatze: *Sublata re tollitur qualitas rei.* Nun kann man aber alle Dinge sammt ihren Eigenschaften aus Raum und Zeit hinwegdenken, ohne dass doch mit diesem Hinwegdenken die Vorstellungen des Raums und der Zeit verschwinden; vielmehr sind wir genöthigt, uns vorzustellen, dass, wenn auch das in Raum und Zeit Existirende mit allen seinen Eigenschaften vernichtet würde, doch Raum und Zeit selbst übrig blieben. Also können Raum und Zeit auch nicht selbst solche Eigenschaften, sondern müssen vielmehr etwas von denselben wesentlich verschiednes sein.

Anm. 2. Sollten Raum und Zeit bloſse Verhältnissbegriffe sein, so würden sie nicht ohne ein andres, was zu einander im Verhältnisse stände und in Beziehung worauf der Verstand Begriffe von diesem Verhältnisse bildete, gedacht werden können. Nun bleiben uns aber die Vorstellungen von Raum und Zeit noch übrig, wenn wir auch alle Dinge in Raum und Zeit mitsammt ihren Verhältnissen hinwegdenken. Also können diese Vorstellungen nicht bloſse Verhältnissbegriffe sein *). — Sollten sie aber leere

---

lichen Wesens? — Dass Plato Raum und Materie für einerlei gehalten oder gelehrt habe, την ὑλην και την χωραν το αυτο ειναι, berichtet Aristoteles (*phys.* IV, 4). Die Griechen brauchten nämlich, da sie kein eignes Wort zur Bezeichnung des Raums hatten, dafür entweder χωρα, *regio*, oder τοπος, *locus*.

*) Ueberdieſs, was für Verhältnisse sollen es denn sein, worauf sich angeblich diese Begriffe beziehn? Doch wohl örtliche und zeitliche? Aber diese setzen ja, um nur vorgestellt werden zu können, Raum und Zeit als etwas diesen Verhältnissen Vorausgehendes und zum Grunde Liegendes schon voraus! Denn wir müssen erst Raum und Zeit, und

Einbildungen oder erdichtete Vorstellungen sein, so würden sie nicht mit solcher Allgemeinheit und Nothwendigkeit im Gemüthe herrschen, dass niemand diese Vorstellungen in seinem Bewusstsein zu vertilgen im Stande, vielmehr jedermann genöthigt ist, alles, was er nur irgend als wahrnehmbar setzen soll, in irgend einen Theil des Raums und der Zeit zu versetzen. Also kann dasjenige, was wir mit den Worten: Raum und Zeit, bezeichnen, auch nichts Erdichtetes, sondern muss vielmehr etwas in unsrer ursprünglichen Gemüthsbestimmung in Ansehung des sinnlichen Vorstellens Gegründetes sein *).

§. 20.

Da nämlich im Gemüthe in Ansehung des sinnlichen Vorstellens ursprünglich nichts weiter als die Form desselben bestimmt ist: so muss in jenen, auf alles durch den äufsern und innern Sinn Wahrnehmbare nothwendig bezognen, Vorstellungen jene Form selbst vorgestellt werden, dergestalt, dass nichts äufserlich oder innerlich angeschaut werden kann, ohne es in

---

Dinge in Raum und Zeit setzen, um nun mit diesen Dingen auch Verhältnisse derselben in Beziehung auf Raum und Zeit zu denken, z. B. Entfernung, Nähe, Anziehen, Abstofsen, Berühren u. s. w.

*) Hobbes in seiner *philosophia prima* (p. 57—58) sagt: „*Spatium est phantasma rei existentis quatenus existentis i.* „*e. nullo alio ejus rei accidente considerato, praeterquam quod* „*apparet extra imaginantem. — Tempus est phantasma mo*„*tus, quatenus in motu imaginamur prius et pasterius sive suc*„*cessionem.*" Wie kommt es denn aber, dass diese beiden Phantasmen sich allen Menschen ohne Ausnahme aufdringen, während andre Phantasmen nur diesem oder jenem zufällig eigen sind? Oder bedeutet *phantasma* hier nur Bild überhaupt?

Raum oder Zeit oder in beiden zugleich anzuschauen. Es ist daher ursprüngliches Gesetz der Sinnlichkeit, alles dem Gemüthe äufserlich oder innerlich Gegebne als ein Mannigfaltiges neben oder nach einander vorzustellen; und vermöge dieses Gesetzes stellt sich das Gemüth selbst die Einheit eines unendlichen Mannigfaltigen neben oder nach einander vor, so dass uns alle einzele, abgesonderte und begrenzte Mannigfaltige neben oder nach einander erscheinen als befasst in einem einigen, stetigen und unbegränzten Mannigfaltigen neben oder nach einander, genannt Raum und Zeit.

Anm. 1. Kant nennt bekanntlich Raum und Zeit selbst Anschauungsformen. Allein dieser Ausdruck scheint mir nicht ganz richtig zu sein und kaum einen verständlichen Sinn zuzulassen. Denn Form bedeutet hier doch nichts anders als eine Handlungsweise des Gemüths (*forma agendi*). Was soll nun das heifsen: Raum und Zeit sind Handlungsweisen der Anschauung? Es müsste wenigstens vollständig heifsen: Handlungsweisen des Gemüths oder des Sinnes in der Anschauung. Nun könnte man zwar statt dieses Ausdrucks der Kürze wegen sagen: Anschauungsweisen oder Anschauungsformen. Allein nicht diese Formen selbst sind Raum und Zeit, sondern Vorstellungen, wodurch das Gemüth als erkennendes Subjekt seine eigne Anschauungsform vorstellt, und auf die Dinge als Erkenntnissgegenstände überträgt. Wir tragen nämlich das, was eigentlich nur subjektive Bedingung der Möglichkeit unsrer äufsern und innern Anschauung ist, über auf die angeschauten Dinge selbst, als eine ob-

jektive Bedingung der Möglichkeit ihres vom Gemüthe unabhängigen Seins. Daher sagen wir: Die Dinge sind im Raume, weil wir sie im Raume d. h. als Mannigfaltige neben einander anschauen; oder: Sie sind in der Zeit, weil wir sie in der Zeit d. h. als Mannigfaltige nach einander anschauen. Dass aber Raum und Zeit oft sogar als etwas Selbständiges, als allgemeine Behältnisse oder Träger der Dinge vorgestellt und auf mancherlei Art personifizirt werden, z. B. wenn man dem Raume Arme beilegt, mit denen er alles umfasse, oder der Zeit Zähne, mit denen sie alles zernage (*tempus edax rerum*): ist bloſs eine bildliche Art des Ausdrucks, die nicht mehr und nicht weniger gilt, als jede andre ähnliche Art zu reden, z. B. in den Armen der Wollust ruhen, vom Neide verzehrt oder zerfleischt werden *).

Anm. 2. Wie kommt es aber, dass, da wir die Vorstellung des Raums immer nur auf das äuſserlich Wahrnehmbare beziehn, wir die Vorstellung der Zeit nicht bloſs auf das entgegengesetzte innerlich Wahrnehmbare, sondern auch zugleich auf jenes mit beziehn, oder mit andern Worten, dass wir im Raume nur Aeuſseres, in der Zeit aber sowohl Aeuſseres als Inneres anschauen? — Der Grund davon ist unstreitig dieser, dass die Theile dessen, was dem Gemüthe äuſserlich gegeben ist, vom Gemüthe nach einander, folglich in (wenn auch sehr kleinen) Zeittheilen aufgefasst werden, und dass jede Vorstellung des äuſsern Sinnes als etwas, wodurch der Zustand des

*) So auch, wenn man der Zeit einen Geist und diesem Zeitgeiste wieder eine unwiderstehliche Macht zuschreibt. Denn dieser bald gepriesene, bald verwünschte Zeitgeist ist doch nichts anders, als die herrschende Denkart der in einer gewissen Zeit lebenden Menschen.

Gemüths verändert wird, zugleich ein innerlich Wahrnehmbares ist, mithin die Gegenstände des äufsern Sinnes auch dem Gesetze oder der Form des innern Sinnes gemäfs vorgestellt werden müssen. Daher wird auch die Vorstellung der Zeit auf die äufsern Gegenstände hauptsächlich in Ansehung ihrer Beweglichkeit und davon abhängigen Veränderlichkeit bezogen. Denn jede von uns wahrgenommene Verändrung in der Aufsenwelt bringt auch in uns eine gewisse Verändrung hervor, und wieferne diese unter der Form des innern Sinnes steht, muss auch jene derselben unterworfen sein *).

§. 21.

Wenn die Vorstellungen von Raum und Zeit die ursprüngliche Anschauungsform des Gemüthes ausdrücken, so sind sie 1) reine Vorstellungen oder Vorstellungen *a priori*, 2) sinnliche Vorstellungen oder Anschauungen,

---

*) Es ist merkwürdig, dass die deutsche Sprache, die in Ansehung der philosophischen Bestimmtheit kaum der griechischen nachsteht (vergl. Jehnichen *de ingenio graecae linguae philosophico.* Wittenberg, 1786. 4. Klotsch *de lingua germanica philosophiam tractandi studiis haud parum culta.* Wittenberg, 1789. 4. und Kanne *über die Verwandtschaft der deutschen und griechischen Sprache.* Leipzig, 1803. 8.) dem Raume die männliche und der Zeit die weibliche Geschlechtsform giebt, wodurch das ursprüngliche Verhältniss des äufsern und des innern Sinnes vortrefflich angedeutet ist. Dieser von jenem gleichsam geschwängert empfängt durch jenen und bildet das Empfangene in sich selbst nach seiner Weise aus und um, so dass der innere Sinn auch die äufseren Wahrnehmungen seiner Zeitform unterwirft und aus seinem Mutterschoofse Räumliches sowohl als Zeitliches producirt, wie das Weib von dem Manne befruchtet Männliches und Weibliches in sich gestaltet und aus sich hervorgehen lässt.

3) **allgemeine und nothwendige** Vorstellungen. Ebendeshalb müssen aber auch Erkenntnisse, welche sich auf die reinen Anschauungen des Raums und der Zeit gründen, wie die **mathematischen** (Fund. §. 97) apodiktisch gewiss und für alle Erfahrungsgegenstände gültig sein.

Anm. 1. Die Vorstellungen von Raum und Zeit heifsen **rein** oder **apriorisch**, nicht als wenn sie uns als Vorstellungen **angeboren** wären — denn alle Vorstellungen sind Erzeugnisse des Gemüths und setzen als solche einen Akt in der Zeitreihe voraus, durch welchen sie erzeugt werden, entstehen daher erst durch diesen Akt und können folglich, welches Vermögen auch ihre Quelle sei, nicht als angeboren betrachtet werden — sondern weil sie sich ihrem Inhalte nach auf etwas **Ursprüngliches** oder *a priori* **Bestimmtes** beziehn. Ob sie also gleich als Vorstellungen erst dann im Bewusstsein vorkommen können, wenn wir gegebne Gegenstände nach der ursprünglichen Handlungsweise der Sinnlichkeit angeschaut haben, so dass, wer nie etwas in Raum und Zeit angeschaut hätte, auch von Raum und Zeit keine Vorstellungen haben würde: so können sie doch nicht **empirische** Vorstellungen oder Vorstellungen *a posteriori* genannt werden. Denn diese beziehen sich sämmtlich auf Dinge in Raum und Zeit, setzen also Raum und Zeit oder diejenige Form, nach welcher wir ein Mannigfaltiges neben und nach einander anschauen, als etwas Ursprüngliches schon voraus. Es ist daher auch keine einzige empirische Vorstellung denkbar, in welcher nicht jene reinen Vorstellungen zugleich mit angetroffen würden (z. B. Thier, Haus, Gestirn, Blume, Geburt, Wachsthum, Krankheit, Tod u. d. m.).

Anm. 2. Sinnliche Vorstellungen oder Anschauungen heissen die Vorstellungen von Raum und Zeit, weil Raum und Zeit in ihnen unmittelbar vorgestellt werden. Wären sie Begriffe, so wären sie mittelbare Vorstellungen und aus anderweiten Vorstellungen durch eine Verknüpfung von Merkmalen entstanden (Fund. §. 79. Log. §. 24). Raum und Zeit aber werden in der Anschauung selbst als Ganze ergriffen, und die Vorstellungen von bestimmten Theilen des Raums und der Zeit (wie die Begriffe von Ländern, Himmelsgegenden, Jahren, Monaten u. d. g.) sind erst mittels jener Totalanschauung möglich. Jeder Begriff hält zwar als eine gemeinsame Vorstellung viele Dinge unter sich, nämlich die, worauf er selbst als Merkmal bezogen werden kann (Umfang oder Sphäre des Begriffs); Raum und Zeit aber werden so vorgestellt, als wenn sie, jedes als ein einiges allbefassendes Ding, die übrigen einzelen und beschränkten Dinge sammt und sonders in sich enthielten. Mithin können jene Vorstellungen nicht als Begriffe dem Verstande, sondern sie müssen als Anschauungen dem Sinne angehören. Sie sind folglich als reine Vorstellungen (Anm. 1) die Grundanschauungen oder Grundbilder, auf welche alle übrigen Anschauungen hin- und zurückweisen *).

---

*) Darum lässt sich auch keine Definizion von Raum und Zeit geben. Nur Begriffe können definirt werden. Alle angeblichen Erklärungen von R. und Z. sind nur nominal, nicht real; und selbst diese Nominalerklärungen deuten nur durch andre Ausdrücke (neben, ausser, nach, auf einander) auf jene Grundanschauungen hin. Anschauungen können überhaupt nie durch Worte (Begriffszeichen) dargestellt, sondern es kann dadurch nur das Gemüth auf- und angeregt werden, die Anschauung in sich selbst zu erzeugen. Daher schafft sich auch der Dichter, als ein schöner Künstler in Worten, eine ganz andre Sprache und giebt ihr eine ganz andre Form,

Anm. 3. Alles Ursprüngliche ist **allgemein** und **nothwendig**. Mithin haben auch die auf unsre ursprüngliche Anschauungsart sich beziehenden Vorstellungen des Raums und der Zeit allgemeine und nothwendige Gültigkeit. Daher können wir uns gar nichts sinnlich vorsellen, ohne es in Raum oder Zeit zu versetzen, und forschen stets nach dem Wo? und Wann? sobald von irgend einer Erscheinung die Rede ist. Wenn es nun Erkenntnisse giebt, welche sich auf jene beiden reinen Anschauungen als allgemeine und nothwendige Vorstellungen unsers Geistes gründen: so müssen auch diese Erkenntnisse gleiche Gültigkeit mit denselben haben und Erkenntnisse *a priori* sein. Denn die Bestimmungen des Raums und der Zeit selbst müssen auch Bestimmungen der Dinge in Raum und Zeit sein, weil diese *a posteriori* von uns nicht anders angeschaut werden können, als nach der *a priori* bestimmten Anschauungsform. Da nun die rein mathematischen Erkenntnisse sich ganz und gar auf jene Anschauungen gründen, weil die Begriffe von den mathematischen Gröſsen (Zahlen, Figuren, Bewegungen) in Zeit und Raum konstruirt und aus diesen intuitiven Konstrukzionen die mathematischen Wahrheiten abgeleitet werden: so kommt ihnen auch allgemeine und nothwendige Gültigkeit im strengsten Sinne zu. Der Metaphysiker hat daher ganz Recht, wenn er behauptet, dass der Mathematiker gar nicht im Stande sein würde, **apodiktische Urtheile** über die Gröſsen *a priori* aufzustellen, wenn Raum und Zeit nicht von uns rein

---

um das Gemüth des Hörers oder Lesers kräftiger und lebendiger zu erregen. Je phantasieloser aber dieser ist, desto unverständlicher wird ihm der Dichter; denn er sucht immer nur Begriffe hinter den Worten des Dichters, ohne je bis zur lebendigen Anschauung durchzudringen.

d. h. ursprünglich angeschaut würden. Denn wenn nicht der menschliche Geist durch seine ursprüngliche Anschauungsart genöthigt wäre, jede wahrnehmbare Gröfse auf jene Grundanschauungen zu beziehn: so könnt' er auch nicht den *a posteriori* erkannten Gegenständen, die unter gewissen Gröfsenbegriffen stehen, dasjenige beilegen, was er durch eine intuitive Konstrukzion dieser Begriffe als eine Bestimmung der dadurch gedachten Gröfsen *a priori* erkannt hätte (z. B. dass das Quadrat jeder zweitheiligen Wurzel gleich sei den Quadraten des einen und des andern Theils und dem doppelten Produkte des einen Theils in den andern, oder dass das Quadrat der Hypotenuse in jedem rechtwinkligen Dreiecke gleich sei den Quadraten beider Katheten). Eben so richtig ist aber auch die Behauptung, dass den Vorstellungen des Raums und der Zeit transzendentale Idealität und empirische Realität zukomme, d. h. dass sie zwar etwas lediglich Subjektives seien, sobald man davon abstrahire, dass dem Gemüthe Gegenstände als Erscheinungen des äufsern und innern Sinnes gegeben seien, in Bezug auf dergleichen Gegenstände aber ihnen objektive Gültigkeit beigelegt werden müsse — ferner dass jene Vorstellungen nur auf sinnliche d. h. dem äufsern und innern Wahrnehmungsvermögen zugängliche, aber nicht auf übersinnliche d. h. durch blofse Vernunft vorstellbare Wesen anwendbar, und dass sie daher auch nicht als Bestimmungen der Dinge an sich, sondern blofs als Bestimmungen der erscheinenden Dinge anzusehen seien (§. 13. nebst den Anm.).

§. 22.

Da also das Reale oder das Sein überhaupt, sinnlich vorgestellt, sowohl unter der Form des Raums (als Reales im Raume oder als ein Ne-

beneinanderseiendes) als auch unter der Form der Zeit (als Reales in der Zeit oder als ein Nacheinanderseiendes) erscheinen kann; und da das Reale im Raume auch zugleich als ein Reales in der Zeit erscheint: so zerfällt die Ur-Kategorie des Erkenntnissvermögens (§. 12) zuvörderst in drei besondre Sinneskategorien, d. h. wir sind genöthigt, auf die Erkenntnissgegenstände, denen wir Realität überhaupt beilegen, drei andre Prädikate zu beziehn, welche in der ursprünglichen Sinnesform selbst oder in unsrer natürlichen Anschauungsart gegründet sind, und die daher allen Sinnesgegenständen als solchen, je nachdem wir sie äuſserlich oder innerlich wahrnehmen, zukommen. Diese allgemeinen und nothwendigen sinnlichen Prädikate lassen sich daher durch die Ausdrücke: Räumlichkeit oder Nebeneinandersein, Zeitlichkeit *) oder Nacheinandersein, und räumliche Zeitlichkeit oder zeitliche

---

*) Da in der Sprache des gemeinen Lebens die Wörter: Zeitlich und Zeitlichkeit, eine etwas andre Bedeutung haben, so dürfte der obige Ausdruck nebst den gleich folgenden einigen Anstoſs erregen. Da aber diese Ausdrücke ganz nach der Analogie von räumlich und Räumlichkeit gebildet sind, so ist vielmehr anzunehmen, dass die gemeine Bedeutung derselben nur eine von der ursprünglichen abgeleitete ist, die aber nach und nach herrschend geworden und die ursprüngliche verdrängt hat, wie dieſs bei so vielen Wortbedeutungen der Fall ist. Was nämlich Zeitlich ist, das ist auch vergänglich. Darum steht dann Zeitlichkeit für Vergänglichkeit, und wird ebendeshalb auch der Ewigkeit entgegengesetzt.

Räumlichkeit oder **Neben- und Nacheinandersein** bezeichnen, und verhalten sich zu einander wie These, Antithese und Synthese. Hieraus gehen dann weiter hervor die Prädikate der Ausdehnung, des Orts, der Dauer, der Bewegung u. a. m., welche in der Folge besonders erwogen werden sollen.

Anm. 1. Die alte (aristotelisch-scholastische) Kategorientafel enthielt bekanntlich 10 Kategorien oder Prädikamente: *Substantia, quantitas, qualitas, relatio, ubi, quando, situs, habitus, actio, passio,* oder griechisch: *Ουσια,* auch *το τι ες̓ι* (*quid est* — daher *quidditas*) *ποσον, ποιον, προς τι, πȣ, ποτε, κεισθαι, εχειν, ποιειν, πασχειν* — und 5 Postprädikamente: *Oppositum, prius, simul, posterius, motus,* oder griechisch: *Εναντιον, προτερον, ἁμα, ὑς̓ερον, κινησις.* Diese Tafel war allerdings sehr fehlerhaft. Sie enthielt theils zu viel, theils zu wenig, und ermangelte gänzlich der systematischen Anordnung und Ableitung, welche die Wissenschaft fodert *). Diese Fehler entgingen nicht dem alles durchdringenden Scharfsinne Kant's. Er stellte daher eine andre Tafel auf, welche 12 Kategorien unter 4 Haupttiteln enthielt. Er fiel aber dabei ausser dem bereits oben (§. 12. Anm.) gerügten Fehler noch in einen andern, dass er nämlich die in der alten Tafel befindlichen Sinneskategorien (die daselbst freilich in zu grosser Anzahl, ohne Ordnung, und vermischt mit den Verstandeskategorien aufgeführt wurden) ganz herauswarf und bloss die Verstandeskategorien in seine Ta-

*) Ob Aristoteles zur Annahme seiner Kategorientafel durch eine frühere veranlasst worden, welche man dem Pythagoreer Alkmäon zuschreibt, ist ungewiss. S. des Verf. Geschichte der Philosophie alter Zeit. §. 36. Anm. 1.

fel aufnahm, auch diese ausschliefslich Kategorien nannte. So kam folgende Tafel der Kategorien (Krit. d. rein. Vern. S. 106. Ausg. 3) heraus: I. der Quantität: (1) Einheit, (2) Vielheit, (3) Allheit. II. der Qualität: (4) Realität, (5) Negazion, (6) Limitazion. III. der Relazion: (7) Inhärens und Subsistenz, (8) Kausalität und Dependenz, (9) Gemeinschaft. IV. der Modalität: (10) Möglichkeit, — Unmöglichkeit, (11) Dasein — Nichtsein, (12) Nothwendigkeit — Zufälligkeit. Da aber Räumlichkeit u. s. w. eben so allgemeine und nothwendige, obwohl sinnliche, Prädikate der Erkenntnissgegenstände sind, so dürfen sie in einer vollständigen Kategorientafel keineswegs fehlen.

Anm. 2. Platner hat schon gewissermafsen diesen Fehler gerügt und deshalb eine andre Kategorientafel aufgestellt (Aphor. Th. 1. §. 653—656. N. A.). Allein er geht theils in seiner Rüge zu weit, theils ist seine Tafel noch fehlerhafter, als die kantische *). Pl. scheint es nämlich überhaupt zu misbilligen (vergl. auch §. 697. mit der Ueberschrift: Weite Trennung der Sinnlichkeit vom Verstande und der Anschauung vom Begriffe) dass in der Kritik Sinnlichkeit und Verstand isolirt werden, gleichsam als sollte da-

*) Pl. gesteht zwar vorher selbst, er sei weit von der Eitelkeit entfernt, eine bessere Klassenordnung liefern zu wollen, als die kantische; alles, was er von der seinigen sagen könne, sei, dass sie für ihn die natürlichste sei. Allein was die philosophirende Vernunft in einem solchen Denker für das Natürlichste, wenn auch nur für sich selbst, erklärt, dem legt sie auch der That nach einen höhern Werth bei, als dem, was sie minder natürlich findet. Wir dürfen daher jene Bescheidenheitsformel nicht so genau nehmen, und müssen uns mehr an die Sache als an die Worte halten. Zuverlässig wird jeder Denker das, was er für das Natürlichste erklärt, in seinem Innersten auch für allgemeingültig und nothwendig halten.

durch eine wirkliche Trennung in der Sache angedeutet werden. Diefs wollte aber die Kritik ganz gewiss nicht, um so weniger, da sie in ihrer Lehre vom Schematismus der Verstandesbegriffe Sinnlichkeit und Verstand wieder auf das Innigste verschmilzt. Sie isolirte nur darum, weil unser ganzes Philosophiren unmöglich stattfinden kann, wenn wir nicht das, was in der Wirklichkeit vereinigt ist, trennen und in seiner Getrenntheit betrachten, oder mit andern Worten, abstrahiren und reflektiren wollen. Solche Abstrakzionen und Reflexionen kommen daher in allen philosophischen, ja in allen wissenschaftlichen Werken, und in den Aphorismen selbst, auf allen Seiten vor; können also der Kritik nicht zum Vorwurfe gereichen *). Was aber die platnersche Kategorientafel selbst betrifft, so ist dieselbe auf folgende Art gestaltet: 1) Substanz (Beharrlichkeit, Identität); 2) Akzidenz (Zustand, Veränderung); 3) Eigenschaft (der Quantität und Qualität; beides zusammen ist die Materie, im Gegensatze der Form, und die Realität); 4) Verhältniss (Form und Ordnung, Aehnlichkeit und Einstimmung, Verschiedenheit und Widerstreit; 5) Einheit (das Einfache); 6) Vielheit (das Zusammen-

---

*) Wenn z. B. Pl. in seiner Kategorientafel die Begriffe: Ursache und Wirkung, unter zwei Nummern (7 und 8) aufführt, so isolirt er, was nie und nirgend isolirt vorkommt. Es würde aber eben so ungerecht sein, ihn deshalb zu tadeln, als die Kritik darum, dass sie Sinnlichkeit und Verstand, Anschauung und Begriff isolirt, ob sie gleich so oft erinnert, dass beides zusammen das Erkenntnissvermögen und die Erkenntniss ausmache. Trennt doch auch der Chemiker in seiner Wissenschaft Elementarstoffe, die gar nicht einmal für sich, sondern nur in ihrer Verschmelzung mit andern darstellbar sind, wie ein berühmter Chemiker (Gilbert) in seinem Urtheile über Olivier's Lautmethode sagt, welche die Sprachelemente eben so trennt.

gesetzte; Vielheit durch Einheit bestimmt ist Allheit und Allgemeinheit; die letzte ist das Geschlecht; das Einfache bestimmt durch Verhältniss mit dem Zusammengesetzten ist der Theil; das Zusammengesetzte bestimmt durch Verhältniss mit dem Einfachen ist das Ganze); 7) Ursache (Kraft, Hervorbringen, Wirken, Dasein); 8) Wirkung (Thätigkeit, Entstehen und Vergehen, Leiden; Ursache bestimmt durch Verhältniss mit Wirkung ist Gemeinschaft); 9) Raum; 10) Zeit; (die beiden letzten sind Bestimmungen von allen übrigen). — Ohne uns nun hier auf eine ausführliche Prüfung dieser Tafel (die in der That noch viel andre Fehler enthält) einzulassen, wollen wir nur den Einen, hieher allein gehörigen, Hauptfehler bemerken, welcher die beiden letzten Kategorien betrifft. Da Pl. selbst sagt, sie seien Bestimmungen von allen übrigen: so hätte ihn schon diefs bestimmen sollen, sie allen übrigen vorauszuschicken und von denselben als eine eigenthümliche Klasse abzusondern. Hiezu kommt noch, dass Raum und Zeit selbst, so wie sie vom Gemüthe ursprünglich vorgestellt werden, eigentlich keine Kategorien, sondern nur die Grundanschauungen sind, aus welchen erst die Prädikate der Räumlichkeit u. s. w. hervorgehen. Die Synthese der beiden ersten Sinneskategorien in der dritten hätte aber in einer vollständigen Kategorientafel auch nicht übergangen werden sollen.

Anm. 3. Man muss die am Ende des Paragraphen berührten Prädikate ja nicht mit den, unter dem Titel der Sinneskategorien aufgeführten, drei Hauptprädikaten verwechseln, wie diefs in der alten Kategorientafel geschehen ist, wo die Wörter: *Ubi, quando, prius, simul, motus etc.* lauter abgeleitete sinnliche Prädikate der Dinge anzeigen. Sie beziehn sich alle auf Verhältnisse der Dinge in Raum und Zeit, setzen also die Räumlichkeit und Zeitlichkeit der

Dinge überhaupt voraus. Selbst die Ausdehnung ist etwas anders als Räumlichkeit überhaupt. Denn Ausdehnung kann sowohl in Ansehung des Raums (*extensio*) als in Ansehung der Zeit (*protensio*) stattfinden. Von allen diesen Prädikaten kann daher erst in der Folge die Rede sein, wenn wir Raum und Zeit selbst noch etwas weiter in Erwägung gezogen haben.

§. 23.

Der Raum hat (wird vorgestellt als habend) drei Dimensionen, nämlich Länge (*longitudo*) Breite (*latitudo*) und Höhe oder Tiefe (*altitudo* s. *profunditas*); welche in Ansehung eines Dinges im Raume zusammengenommen die Dicke (*crassitudo*) desselben ausmachen. Die Zeit aber hat nur Eine Dimension, welche man analogisch mit der ersten Dimension des Raums die Länge nennen kann. Vermöge dieser Analogie wird die Zeit selbst auch als eine unendliche Linie vorgestellt, in welcher man Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als Theile von unbestimmbarer Gröſse unterscheidet.

Anm. Gewöhnlich nennt man die dritte Dimension des Raumes selbst Dicke. Allein die Dicke entsteht erst durch Verbindung aller drei Dimensionen des Raums, und von dem Raume selbst kann man auch nicht sagen, dass er dick sei, sondern nur von einem Dinge, welches im Raume nach allen drei Dimensionen angeschaut wird, also von einem Körper. Dass aber die Zeit als eine unendliche Linie vorgestellt wird, kommt unstreitig daher, dass wir an ihr nicht verschiedne Dimensionen unterscheiden können, weil wir in ihr nur ein beständiges Nacheinander

vorstellen. Dieses Nacheinander aber lässt sich wegen der Verwandtschaft des innern und des äußsern Sinnes am leichtesten durch einen im unendlichen Raume in's Unendliche fortschreitenden und dadurch eine Linie beschreibenden Punkt gleichsam schematisiren. Hieraus entspringen dann wieder andre Schemate oder Sinnbilder der Zeit, welche aber nicht hieher gehören, z. B. das Bild eines unaufhaltsam fortfließsenden Stromes, einer auf gleiche Weise fortrollenden Kugel, eines beflügelten Genius, eines Gottes mit doppeltem (vor- und rückwärts schauenden) Antlitze, welches letzte Bild sich auf die beiden Haupttheile der Zeitlinie bezieht. Indem wir uns nämlich vorstellen, dass der Punkt einen Theil der Zeitlinie bereits beschrieben, einen andern aber noch zu beschreiben hat: so entstehn in uns die Vorstellungen von Vergangenheit und Zukunft als zwei Theilen der Zeitlinie, deren einer stets zunehmen und der andre stets abnehmen, die aber dennoch nach entgegengesetzten Richtungen (jener *a parte ante,* dieser *a parte post*) unendlich sein müssten, deren Größse sich daher auch gar nicht bestimmen lässt. Die Gegenwart wäre sonach eigentlich gar kein Theil der Zeitlinie, sondern der die Linie beschreibende Punkt selbst, als Gränze der Vergangenheit und der Zukunft gedacht, welcher daher auch ein Zeitpunkt oder Augenblick (*instans*) heißst. Indessen nimmt man das Wort: Gegenwart, nicht in diesem strengen metaphysischen Sinne, sondern versteht darunter gemeinhin die (bald größsern bald kleinern) Theile der Vergangenheit und Zukunft, welche einander zunächst liegen, und folglich zusammengenommen auch einen Theil der Zeitlinie von unbestimmter Größse ausmachen. Wenn daher jemand die Geschichte seiner Zeit schreibt, so meint er die Zeit, die ihm während seines Lebens gegen-

wärtig war, aber nun schon vergangen ist. Denn die strenge Gegenwart hat keine Geschichte, weil alles Geschehene in die Vergangenheit fällt. Die Prophezeihung aber greift in die Zukunft herüber, ist gleichsam vorwärts schauend, während die Geschichte rückwärts schaut.

§. 24.

Raum und Zeit heifsen absolut, wieferne sie an und für sich als einige, stetige und unendliche Gröfsen betrachtet werden (§. 18); relativ, wieferne man in ihnen gewisse Theile unterscheidet und auf einander bezieht.

§. 25.

Raum und Zeit heifsen erfüllt, wieferne Gegenstände der Wahrnehmung in ihnen angetroffen werden, leer, wieferne man sich dieselben ohne dergleichen vorstellt. Ob es leere Räume und leere Zeiten (*vacua*) gebe, ist eine nicht hieher gehörige Frage, wird aber tiefer unten beantwortet werden.

§. 26.

Was im Raume ist, ist irgendwo (*alicubi*); was in der Zeit, irgendwann (*aliquando*). Der bestimmte Theil des Raums, den ein Gegenstand einnimmt, heifst sein Ort (*locus*); und der bestimmte von ihm eingenommene Theil der Zeit, seine Dauer (*duratio*).

§. 27.

Ausgedehnt im weitern Sinne ist ein Ding, wiefern es gewisse Raum- oder Zeit-

theile einnimmt. Die Ausdehnung ist also theils eine räumliche theils eine zeitliche. Jene heifst auch vorzugsweise oder im engern Sinne Ausdehnung (*extensio*); diese aber könnte man Vordehnung (*protensio*) nennen (§. 22. Anm. 3).

§. 28.

Wenn ein Ding seinen Ort (§. 26) verändert, so bewegt es sich. Da nun diese Veränderung nicht anders als nach und nach geschehen kann, so bezieht sich das Prädikat der Bewegung (*motus* s. *motio*) auf Raum und Zeit zugleich. Jede Bewegung kann daher auch als eine protensive Extension angesehen werden.

Anm. Als Verändrung des Orts kann die Bewegung selbst dann erklärt werden, wenn das ganze bewegte Ding seinen Ort nicht verändert (wie die Bewegung einer Kugel um ihre Achse). Denn es verändern doch alsdann wenigstens die Theile des bewegten Dinges ihren Ort. Bei jeder Bewegung nun, sie mag Ortsverändrung des Ganzen oder der Theile sein, findet protensive Extension statt. Denn das Bewegte extendirt sich im Raume, aber nicht so, dass es gröfser wird (mehr Raum auf einmal einnimmt) sondern so. dass es vor- rück- seit- auf- oder niederwärts schreitet (Raum durchgeht) mithin protensiv. Daher kann man selbst von einem mathematischen Punkte, der sich bewegt, z. B. eine Kreislinie beschreibt, sagen, dass er sich protensiv extendire, ob er gleich für sich selbst betrachtet keinen Raum einnimmt oder nicht ausgedehnt ist. We-

gen dieser nothwendigen Beziehung der Bewegung auf Raum und Zeit wird auch die Geschwindigkeit derselben durch Vergleichung des Extensiven und des Protensiven an ihr geschätzt; wovon tiefer unten. Es liegt also dem für die gesammte Physik so wichtigen Prädikate der Bewegung die dritte Sinneskategorie als Synthese der beiden ersten (§. 22) zum Grunde. Um so weniger durfte diese in einem vollständigen Systeme der Erkenntnisslehre übergangen werden.

§. 29.

Dinge in Raum und Zeit sind entweder von einander **entfernt** (*distantia s. remota*) oder an einander **gränzend** (*confinia s. contigua*). Die Entfernung der Dinge in Raum und Zeit ist bestimmt durch den **Zwischenraum** (*intervallum locale*) und die **Zwischenzeit** (*intervallum temporale*). Die gröfsere Entfernung heifst **Weite** (*longinquitas*) die kleinere, **Nähe** (*propinquitas*).

Anm. Wenn die Wörter: Raum und Zeit, in den Ausdrücken: **Zeitraum** oder **geraume Zeit**, kombinirt werden, so beziehen sie sich immer nur auf die Zeit und zwar auf eine längere Zeit. Ein Zeitraum wird daher auch ein **Zeitumlauf** oder **Zeitabschnitt** (*periodus*) genannt und durch **Zeiteinschnitte** (*epochae*) begränzt. Daher macht eine Begebenheit **Epoche** (wie die Reformazion) wenn sie als ein merkwürdiger Inzidentpunkt zur Begränzung einer geschichtlichen **Periode** gebraucht werden kann. **Epoche** und **Periode** müssen also wohl unterschieden werden. Die **skeptische Epoche** aber (das Ansich- oder Zurückhalten des Beifalls) gehört nicht hieher. S. Fundamentalphilos. §. 118.

§. 30.

Das Verhältniss der Dinge in Rücksicht auf ihren Ort heifst ihre Stellung oder Lage (*situs*) ihr Verhältniss in der Zeit aber entweder Zugleichsein (*simultaneitas*) wenn sie zu einerlei Zeit, oder Aufeinanderfolge (*successio*) wenn sie zu verschiednen Zeiten sind. Im letzten Falle ist das Eine vorhergehend (*prius*) das Andre nachfolgend (*posterius*).

Anm. Alle diese aus den Sinneskategorien der Räumlichkeit u. s. w. (§. 22) abgeleiteten sinnlichen Prädikate der Dinge können sinnliche Postprädikamente oder Prädikabilien der Sinnlichkeit genannt werden, um sie von den im strengern Sinne sogenannten Kategorien oder Prädikamenten zu unterscheiden. Aus der alten Kategorientafel (§. 22. Anm. 1) gehören also hieher die 3 Prädikamente: *Ubi, quando, situs,* und die 4 Postprädikamente: *prius, simul, posterius, motus.* Das fünfte Postprädikament (*oppositum*) ist entweder ein blofs logisches Verhältniss der Begriffe, oder gehört zu den Verstandesprädikabilien, wenn es ein reales Verhältniss der Erkenntnissgegenstände andeuten soll. Von allen diesen sinnlichen Prädikaten der Dinge gilt nun dasselbe, was von den Vorstellungen des Raums und der Zeit selbst gilt, dass sie den Dingen nur als sinnlich vorgestellten Gegenständen oder als Erscheinungen zukommen. (§. 21. Anm. 3). Hieraus folgt aber nicht, dass die Vorstellungen der Sinnlichkeit an und für sich selbst betrachtet dunkel und verworren seien *). Denn wenn das Gemüth nur

*) Wolff sagt in seiner *Psychol. emp.* (§. 54 und 55): *Facultatis cognoscendi pars inferior dicitur, qua ideas et notiones obscuras atque confusas nobis comparamus. — Facultatis cognoscendi pars superior est, qua ideas et notio-*

lebhaft und mannigfaltig genug affizirt worden, so können die dadurch erweckten sinnlichen Vorstellungen einen hohen Grad von Klarheit erreichen. Was aber die Verworrenheit anlangt, so ist diefs nicht ein Fehler der sinnlichen, sondern der intellektualen Vorstellungen oder der Begriffe, dessen Verschuldung also der Verstand zu tragen hat (Log. §. 33. nebst Anm.). Ebendeshalb kann man auch nicht sagen, dass die Sinnlichkeit uns täusche oder betrüge. Vielmehr liefert sie durch die von ihr erzeugten Anschauungen und Empfindungen den Stoff zu Begriffen und mithin ein Hauptelement der Erkenntniss, das durch eine höhere Thätigkeit weiter zu verarbeiten ist, wie sofort gezeigt werden soll. Vergl. Fund. §. 70. Anm. 5, wo auch die Frage beantwortet ist, ob die Sinnlichkeit sich in Ansehung des Erkennens blofs leidend verhalte *).

---

nes distinctas acquirimus. Und in der *Psychot. rat.* (§. 98): *Dum sentimus, sibi anima repraesentat substantiarum simplicium mutationes intrinsecas, sed in unum confusas.* — Daran war aber W.'s grofser Vorgänger Schuld, der in seinen *nouveaux essais* gesagt hatte: *Les idées des qualités sensibles, comme de la couleur, de la saveur etc. (qui en effet ne sont que des phantomes) nous viennent des sens, c'est à dire, de nos perceptions confuses.* Daher werden in der leibnitz-wolfischen Schule die Begriffe immer als deutliche, die Anschauungen und Empfindungen hingegen als undeutliche und verworrene Vorstellungen bezeichnet, mithin ihr transzendentaler Unterschied in einen blofs logischen verwandelt (Log. §. 33).

*) Statt dass Viele sonst den Sinn (die Anschauung und Empfindung) gegen den Verstand (den Begriff) herabsetzten, fangen jetzt Manche an, den Verstand gegen den Sinn herabzusetzen und vom Verstande so verächtlich zu reden, als müsste man sich desselben schlechterdings entäufsern, wenn man zur Anschauung des Wahren gelangen wolle. Beide Einseitigkeiten muss eine richtige Theorie vom Erkenntnissvermögen aufheben.

Des zweiten Abschnitts zweites Hauptstück.

Analytik des Verstandes.

§. 31.

Das Denken als Thatsache erkennt schon die Logik an (Logik §. 13) untersucht es aber nur von seiner analytischen Seite oder als bloſses Denken (Log. §. 8). Die Metaphysik hingegen soll es von seiner synthetischen Seite oder als ein Denken realer Gegenstände betrachten (§ 2). Sie erwägt also, wieferne sie Analytik des Denkvermögens oder des Verstandes ist, den Verstand als eine Potenz des Erkenntnissvermögens, die sich über das Anschauungs- und Empfindungsvermögen oder den Sinn erhebt, und die Begriffe als mittelbare Vorstellungen, welche aus den Anschauungen und Empfindungen als unmittelbaren Vorstellungen erzeugt werden, mithin als Elemente der Erkenntniss in ihrem Ursprunge und in ihrer objektiven Beziehung oder realen Bedeutung.

§. 32.

Da aber die reine Metaphysik nur die ursprüngliche Erkenntnissform untersucht (§. 1. Anm. 3): so untersucht sie als Analytik des Verstandes auch nur die Art und Weise, wie reale

Gegenstände gedacht werden, oder die Handlungsweise des Gemüths beim Vorstellen der Objekte durch Begriffe nach seiner ursprünglichen Gesetzmäſsigkeit. Diese Form des synthetischen Denkens kann auch Form des Verstandes und der Begriffe oder, wieferne diese Form sich aus verschiednen Gesichtspunkten betrachten lässt, in der Mehrzahl Formen des Verstandes und der Begriffe heiſsen. Der dem Verstande gegebne Stoff aber sind die sinnlichen Vorstellungen selbst, deren Form die Analytik der Sinnlichkeit untersucht hat.

§. 33.

Durch den Sinn wird nämlich dem Gemüth eine Menge von Dingen in Raum und Zeit, mithin ein Mannigfaltiges, dessen Einzelheiten theils neben theils nach einander sind, gegeben (§. 17 ff.). Der Verstand muss nun

1. dieses Mannigfaltige durchgehn (*discurrere*) um in demselben gewisse Merkmale (*notae*) sinnlich vorgestellter Gegenstände abzusondern (*abstrahere*) und zu unterscheiden (*discernere*);

2. auf diese verschiednen Merkmale als zusammengehörige wieder hinsehn (*reflectere*) um sie zur Einheit einer höhern Vorstellung zu verbinden oder in eine höhere Einheit des Bewusstseins aufzunehmen (*conjungere*) mithin einen Begriff (*notio*) daraus zu bilden;

3. die so gebildeten Begriffe auf die sinnlich vorgestellten Gegenstände beziehn, um diese da-

durch zu bestimmen oder in Gränzen einzuschliefsen (*determinare*) und so von einander als bestimmte Dinge zu unterscheiden (*dignoscere*). — In dieser dreifachen Thätigkeit besteht das **synthetische Denken** oder das **Erkennen** (*cognoscere* — §. 7).

Anm. Wenn wir hier eine dreifache Thätigkeit des Verstandes (*abstrahendo discernere — reflectendo conjungere — determinando dignoscere*) unterscheiden: so muss wieder bemerkt werden, dass diese Trennung nur in unserem, frei konstruirten, philosophischen oder transzendentalen, nicht aber im gemeinen oder empirischen Bewusstsein stattfinde, wo jene dreifache Thätigkeit in ihrer Verbindung mit der Wahrnehmung nur Einen Akt ausmacht. Während der Sinn anschaut, durchgeht auch der Verstand das vorgehaltne Mannigfaltige, sondert Merkmale, vereinigt sie und bildet sofort einen Begriff vom Gegenstande, wodurch er denselben von andern unterscheidet, mithin erkennt *). Das Erkennen ist daher

*) Der scharfsinnige Lessing hat schon gewissermafsen jene dreifache Thätigkeit unterschieden, obwohl nur beiläufig an einem Orte, wo man dergleichen nicht suchen sollte, und in blofser Beziehung auf das Räumliche. Er fragt nämlich im Laokoon (Abschn. 17): „Wie gelangen wir zur deutlichen Vorstellung eines Dinges im Raume?" — Unter einer deutlichen Vorstellung versteht er aber nach der oben (§. 30. Anm.) gerügten falschen Ansicht den Begriff und die davon abhängige Erkenntniss. Darauf antwortet er dann: „Erst betrachten wir die Theile desselben einzeln, hierauf „die Verbindung dieser Theile, und endlich das Ganze. Un„sre Sinne" — richtiger: Sinn und Verstand, oder unser Erkenntnissvermögen — „verrichten diese verschiednen Opera„zionen mit einer so erstaunlichen Schnelligkeit, dass sie uns „nur eine einzige zu sein bedünken, und diese Schnelligkeit „ist unumgänglich nothwendig, wenn wir einen Begriff

nichts anders als ein Bilden und Beziehen von Begriffen auf gegebne Gegenstände, wodurch sie als bestimmte Dinge von andern unterschieden werden *). Diejenige Einheit nun, welche dadurch in das Mannigfaltige sinnlicher Vorstellungen von Gegenständen gebracht wird, kann ebendeshalb die synthetische oder objektive Verstandeseinheit heifsen, um sie von einer blofs subjektiven Verknüpfung der Vorstellungen zu unterscheiden, die nur durch Analyse schon vorhandner Begriffe zu Stande kommt, mithin blofse Folge einer schon vorhergegangenen Synthese ist, und daher die analytische oder subjektive Verstandeseinheit heifsen kann.

§. 34.

Wenn ein Erkenntnissgegenstand durch einen Begriff gedacht, mithin das Verhältniss des Gegenstandes und seines Begriffes zu einander in Gedanken bestimmt wird: so ist das Denken ein synthetisches Urtheilen. Wenn aber auf

„vom Ganzen, welcher nichts mehr als das Resultat von den „Begriffen der Theile und ihrer Verbindung ist, bekommen „sollen."

*) Das blofse Bilden oder Erwerben von Begriffen ist bei weitem noch kein Erkennen, obwohl dieses oft so erklärt worden, wie z. B. in Wolff's *psychol. emp.* (§. 51) wo es heifst: „*Rem cognoscere idem est ac ejus notionem vel ideam* „*sibi acquirere.*" — Von wie vielen Dingen haben wir einen Begriff oder eine Idee, ohne sie wirklich zu erkennen! Im eigentlichen und strengen Sinne heifst vielmehr erkennen so viel als aus einem gegebnen Mannigfaltigen Begriffe bilden und sie auf Gegenstände beziehn, um diese als bestimmte Dinge von einander zu unterscheiden. Aber freilich ist der gemeine Sprachgebrauch nicht so streng, und daher ist oft auch da von Erkenntniss die Rede, wo eigentlich nur von Glaube und Hoffnung gesprochen werden sollte.

einen schon vorhandenen Begriff eins seiner Merkmale bezogen, mithin das Verhältniss des Begriffes und seines Merkmales zu einander in Gedanken bestimmt wird: so ist das Denken ein analytisches Urtheilen. Jenem liegt die objektive, diesem die subjektive Verstandeseinheit zum Grunde.

Anm. 1. Urtheilen — sagt die Denklehre (Log. §. 51) — heifst denken, wie sich Vorstellungen in Bezug auf einen dadurch vorzustellenden Gegenstand verhalten, mithin ihr Verhältniss zur Einheit des Bewusstseins bestimmen. Da nun diese Einheit entweder eine synthetische oder eine analytische ist (§. 33. Anm.): so ist das Verhältniss der Vorstellungen zur Einheit des Bewusstseins entweder ein Verhältniss des Begriffes zu dem wahrgenommenen (durch Sinnlichkeit vorgestellten) Gegenstande selbst oder ein Verhältniss des Merkmals eines Begriffes zu diesem Begriffe. Diefs ist der wahre und ursprüngliche Unterschied synthetischer und analytischer Urtheile. Wenn wir jetzt etwas wahrnehmen und denken: Dieses Ding ist ein Thier, so urtheilen wir synthetisch; denken wir aber nun weiter: Ein Thier ist ein organisches Wesen, so urtheilen wir analytisch. Das letzte Urtheil setzt nämlich voraus, dass wir schon vorher an wahrgenommenen Thieren das Merkmal der Organisazion gefunden und in den Begriff eines Thieres überhaupt aufgenommen haben; daher wir es denn freilich hinterher wieder aus dem Begriffe herausfinden können. Eben so wenn wir sagen: Diese Linie (die wir da an der Tafel wahrnehmen) ist ein Kreis, so urtheilen wir synthetisch; analytisch aber, wenn wir sagen: Die Kreislinie ist rund, welches Urtheil wir gar nicht fällen könnten,

wenn wir nicht das Merkmal der Rundung schon in den Begriff von der Kreislinie aufgenommen hätten. Die synthetischen Urtheile beziehn sich daher ursprünglich immer auf bestimmte Erkenntnissgegenstände (diese werden eben dadurch bestimmt und erkannt, mithin die Erkenntniss wirklich erweitert); die analytischen aber auf schon vorhandne Begriffe von gewissen Gegenständen (die Begriffe werden also dadurch nur verdeutlicht oder die Erkenntniss erläutert). In jenen ist der Gegenstand selbst Subjekt des Urtheils und das Prädikat der Begriff vom Gegenstande als Merkmal desselben gedacht; in diesen ist der Begriff vom Gegenstande Subjekt des Urtheils und das Prädikat ein einzeles zum Begriffe gehöriges Merkmal. Nun ist aber ein Begriff als solcher nie durchgängig bestimmt (in Ansehung aller möglichen Merkmale); sondern er enthält, wie er jedesmal gedacht wird, nur eine unbestimmte Menge von Merkmalen und lässt daher noch weitere Bestimmungen zu (Log. §. 19. Anm. 1—3). Hiezu ist dann eine anderweite Synthese erfoderlich. Daher kann es auch Urtheile geben, welche in verschiedner Beziehung als synthetische und analytische betrachtet werden können. Dieser Fall findet statt, wenn das Urtheils-Subjekt zwar ebenfalls ein Begriff von irgend einem Gegenstande und das Urtheils-Prädikat ein einzeles Merkmal ist, das aber nicht ursprünglich in den Begriff aufgenommen war, sondern erst hinterher, nachdem der Begriff schon gebildet, in denselben zur nähern Bestimmung aufgenommen wird. Hätte z. B. jemand ein Thier oder eine Kreislinie ursprünglich, jenes nur als ein organisches Wesen, diese nur als eine runde Figur gedacht, und nähme nun noch in jenen Begriff das Merkmal der willkürlichen Bewegung, in diesen das der gleichen Durchmesser auf, so würden die Urtheile: Ein Thier

(als ein organisches Wesen überhaupt gedacht) ist ein Wesen, das sich willkürlich bewegen kann, und: Eine Kreislinie (als runde Figur überhaupt gedacht) hat lauter gleiche Durchmesser, für dieses denkende Subjekt synthetisch sein. Denn es wird von ihm ein neues (in seinem Begriffe noch nicht vorhandnes) Merkmal in denselben durch eine anderweite Synthese aufgenommen. Für ein andres denkendes Subjekt aber, welches diese Synthese schon gemacht hätte, würden jene Urtheile analytisch sein, weil es ein Thier und eine Kreislinie gar nicht anders als mit diesen Merkmalen (den Begriff nicht anders als so bestimmt) denken würde. Man muss also die synthetischen Urtheile in der ursprünglichen und strengen Bedeutung unterscheiden von denen, die nur in der relativen und weitern so genannt werden. Beziehe ich auf einen Erkenntnissgegenstand (X) einen Begriff (A) so, dass ebendadurch der Begriff von ihm erst gebildet wird: so urtheile *ich* ursprünglich synthetisch; analytisch aber, wenn ich auf diesen Begriff (A) irgend ein zu demselben gehöriges Merkmal (b, c, d, e) beziehe, weil, wenn der Begriff ursprünglich in seiner dem Gegenstande angemessenen Vollständigkeit und Bestimmtheit gedacht werden soll, er nicht anders als mit diesen Merkmalen gedacht werden kann. Wer ihn aber noch nicht in dieser Vollständigkeit und Bestimmtheit, sondern etwa nur mit den Merkmalen b und c gedacht hat, für den werden die Urtheile: A ist d, A ist e, auch synthetisch sein. Sie sind es aber nur in relativer Hinsicht oder in der weitern Bedeutung. Man könnte jenen Unterschied zwischen synthetischen und analytischen Urtheilen auch den objektiven oder metaphysischen, diesen den subjektiven oder logischen nennen. Daher ist auch in der Logik (§. 67. Anm. 1) der Unterschied zwischen syntheti-

schen und analytischen Urtheilen nur aus dem subjektiven Gesichtspunkte beiläufig bestimmt und das Weitere darüber bis hieher verspart worden.

Anm. 2. In Kant's Kritik der reinen Vernunft (S. 10. Ausg. 3) wird der Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen so bestimmt: „In allen Urtheilen, worin das Verhält„niss eines Subjekts zum Prädikate gedacht wird — „ist dieses Verhältniss auf zweierlei Art möglich. „Entweder das Prädikat B gehört zum Subjekte A „als etwas, was in diesem Begriffe A (verdeckter „Weise) enthalten ist; oder B liegt ganz aufser dem „Begriffe A, ob es zwar mit demselben in Verknü„pfung steht. Im ersten Falle nenn' ich das Ur„theil analytisch, in dem andern synthe„tisch." — Nachher wird der Satz: Alle Körper sind ausgedehnt, als Beispiel eines analytischen, und der Satz: Alle Körper sind schwer, als Beispiel eines synthetischen Urtheils angeführt. Hier ist nun offenbar blofs der subjektive Unterschied zwischen synthetischen und analytischen Urtheilen angegeben. Denn es ist immer nur die Rede von einem schon vorhandnen Begriffe, nämlich dem des Körpers, auf welchen in dem ersten Urtheile blofs das Merkmal der Ausdehnung, in dem andern aufser diesem auch das Merkmal der Schwere bezogen wird. Daher haben denn auch die Gegner der Kritik mit Recht eingewandt, dass für sie das zweite Urtheil ebensowohl analytisch sei, als das erste, weil sie sich jeden Körper als schwer dächten. Eben dieselbe Bewandtniss hat es mit dem weiterhin (S. 15) angeführten und durch die darüber entstandnen Streitigkeiten fast berüchtigt gewordnen Urtheile: $7 + 5 = 12$. Für denjenigen nämlich, der die durch das $+$ angezeigte Synthese (die Addizion) noch nicht vorgenommen hat, ist es allerdings synthetisch; für denjeni-

gen aber analytisch, der sie schon vollzogen hat, weil er nun die Summe von 7 und 5 gar nicht anders denn als 12 denken kann. So oft wir also schon gegebne Begriffe von Gegenständen durch neu aufgenommene Merkmale — es sei mittels empirischer Wahrnehmung (*a posteriori*) oder mittels einer reinen (intuitiven oder diskursiven) Konstrukzion (*a priori*) — näher bestimmen, urtheilen wir freilich synthetisch; ist aber diese Synthese einmal vollzogen, so ist dasselbe Urtheil für uns ein analytisches. Soll daher zwischen synthetischen und analytischen Urtheilen ein Unterschied stattfinden, der mehr als relativ und subjektiv ist, so muss er so, wie es im Paragraphe geschehn, bestimmt werden.

§. 35.

Da alles Denken ein (synthetisches oder analytisches) Urtheilen ist, indem durch das Denken entweder ein Begriff auf seinen Gegenstand selbst oder ein Merkmal auf seinen Begriff bezogen wird: so muss die Handlungsweise des Verstandes beim Denken der Handlungsweise desselben beim Urtheilen entsprechen. Es müssen daher auch die ursprünglichen Formen der Begriffe mit den ursprünglichen Formen der Urtheile im genauesten Zusammenhange stehn. Man kann folglich, um jene vollständig aufzufinden, sich dieser als eines durch die Logik dargebotnen Leitfadens bedienen.

Anm. Die Logik kann zwar zeigen, wie (nach welchen Formen) gegebne Begriffe in Urtheilen überhaupt zusammengedacht werden. Aber da der Ursprung oder die Erzeugung der Begriffe selbst durch

das synthetische Denken jenseit ihrer Gränzen liegt: so betrachtet sie die Begriffe nur als gegebne Vorstellungen, und überlässt es der Metaphysik, zu zeigen, wie (nach welchen Formen) Begriffe von den Dingen selbst gebildet oder Gegenstände überhaupt gedacht werden. Sie arbeitet aber als bloſse Denklehre der Metaphysik als Erkenntnisslehre ebendadurch vor, dass sie die ursprünglichen Urtheilsformen ausmittelt, weil sich nun aus denselben die ursprünglichen Begriffsformen wegen des natürlichen und nothwendigen Zusammenhanges beider ableiten lassen (Log. §. 50. Anm. 2). Die Entdeckung dieses Verhältnisses und die dadurch allein mögliche vollständige und systematische Darstellung der ursprünglichen Verstandesbegriffe ist ein wesentliches Verdienst der kantischen Kritik und beurkundet den tiefen Blick ihres Urhebers in den Organismus des menschlichen Geistes so sehr, dass sie schon allein hinreichen würde, in ihm einen der ersten philosophischen Denker anzuerkennen. Dieſs darf uns aber nicht abhalten, auch die Fehltritte des groſsen Mannes in dieser oder irgend einer andern Beziehung zu bemerken und unverhohlen aufzudecken.

§. 36.

Wenn man sich die ursprünglichen Denkformen *in abstracto* d. h. abgesondert von dem Stoffe, mit welchem sie im gemeinen Bewusstsein zu wirklichen Begriffen von erkannten Gegenständen verschmolzen sind (dem Mannigfaltigen sinnlicher Vorstellungen, das durch sie zur objektiven Einheit verbunden wird) vorstellt: so denkt man nichts weiter als Gegenstände überhaupt d. h. allgemeine Vorstellungen von Dingen, die zur Erkenntniss auf irgend eine

Art gegeben werden mögen, mithin Begriffe, durch welche nicht die erkannten Gegenstände selbst, sondern nur gewisse Merkmale derselben (Prädikamente, Kategorien) vorgestellt werden. Da nun die Erkenntnissgegenstände nicht anders gedacht werden können, als es der ursprünglichen Einrichtung unsers Geistes gemäſs ist, jene Denkformen aber in dieser Urform des Ichs (Fund. §. 74) selbst mitbegriffen sind: so folgt 1) dass eben dadurch alle die Merkmale *a priori* bestimmt sind, welche von einem Gegenstande überhaupt, wiefern er gedacht wird, ausgesagt werden können; 2) dass jene Begriffe eben diese *a priori* bestimmten Merkmale sind; und 3) dass sie reine, allgemeine und nothwendige Vorstellungen sind. Sie können daher auch die Ur- oder Stammbegriffe des Verstandes oder vorzugsweise Verstandeskategorien genannt werden.

Anm. Der Kürze wegen wird hier bloſs auf dasjenige zurück verwiesen, was oben (§. 20—22) von den Sinneskategorien gesagt worden. Denn was dort von diesen Vorstellungen dargethan wurde, passt (*mutatis mutandis*) auch auf die Verstandeskategorien. Wir verstehen demnach unter Kategorien überhaupt nicht bloſs die Ur- oder Stammbegriffe des Verstandes, sondern alle ursprünglichen Prädikate der Erkenntnissgegenstände, sie mögen im Erkenntnissvermögen überhaupt oder in den verschiednen Zweigen oder Kreisen desselben, die wir ja doch nur durch unsre (philosophische) Abstrakzion und Reflexion unterscheiden, gegründet sein.

§. 37.

Wie in der Logik (§. 25 und 53) die Begriffe und Urtheile in Ansehung ihrer Quantität, Qualität Relazion und Modalität betrachtet wurden: so sind auch in der Metaphysik die durch Begriffe zu bestimmenden und zu beurtheilenden Erkenntnissgegenstände aus diesem vierfachen Gesichtspunkte zu betrachten, um diejenigen Verstandesbegriffe auszumitteln, welche aus der ursprünglichen Erkenntnissform des Gemüths hervorgehen.

§. 38.

Den Urtheilsformen der Quantität, vermöge welcher wir invidual, plurativ (oder partikular) und universal urtheilen (Log. §. 54) entsprechen eben so viele die Quantität der Erkenntnissgegenstände betreffende Kategorien: Einheit (*unitas*) Vielheit (*pluritas*) und Allheit (*universitas s. omnitudo*).

Anm. Wiefern ein individuales Urtheil als objektiv gültig gedacht (auf einen realen Gegenstand der Erkenntniss bezogen) wird, insoferne wird das Subjekt des Urtheils selbst als ein Gegenstand gedacht, dem Einheit zukomme oder das ein einzeles Ding (*individuum*) sei. — Wieferne das plurative (oder partikulare) Urtheil als objektiv gültig gedacht wird, insoferne wird das Subjekt des Urtheils selbst als ein Gegenstand gedacht, dem Vielheit zukomme oder das ein vielfaches Ding (*e pluribus [partibus] constans*) sei. — Wiefern endlich das universale Urtheil als objektiv gültig gedacht wird, insoferne wird das Subjekt des Urtheils selbst als ein

Gegenstand gedacht, dem Allheit zukomme oder das aus Vielem bestehe und doch zugleich Eins (*totum*) sei. Der dritte Begriff entspringt daher aus der Verknüpfung der beiden vorhergehenden und alle drei verhalten sich zu einander, wie These, Antithese und Synthese. Diese Synthese ist aber nicht ein bloſses Hinzudenken der Einheit zur Vielheit, — denn dieſs würde bloſs eine gröſsere Vielheit geben — sondern ein Denken der Vielheit als Einheit, mithin ein Bestimmen der Vielheit durch den Begriff der Einheit. Es ist daher die Synthese, durch welche Allheit gedacht wird, ein eben so eigenthümlicher Verstandesakt als diejenigen, durch welche Einheit und Vielheit gedacht werden. Darum muss aber auch der Begriff der Allheit mit zu den ursprünglichen Quantitätsbegriffen gerechnet werden.

§. 39.

Den Urtheilsformen der Qualität, vermöge welcher wir positiv, negativ und limitativ urtheilen (Log. §. 55) entsprechen eben so viele die Qualität der Erkenntnissgegenstände betreffende Kategorien: Gesetztsein (*positio*) Nichtgesetztsein (*negatio*) und Beschränktsein (*limitatio*).

Anm. 1. Wiefern ein positives Urtheil als objektiv gültig gedacht wird, insoferne wird im Subjekte des Urtheils als einem Gegenstande der Erkenntniss etwas (eine Qualität) als ein Gesetztes oder Positives gedacht. — Wieferne das negative Urtheil als objektiv gültig gedacht wird, insoferne wird im Subjekte des Urtheils als Erkenntnissgegenstande etwas als ein Nichtgesetztes oder Negatives gedacht. — Wiefern endlich das limitative Urtheil als objektiv gültig gedacht wird, insoferne wird im Subjekte

des Urtheils als Erkenntnissgegenstande eine solche Verknüpfung des Positiven und des Negativen gedacht, dass es sich nicht aufhebt, sondern nur gegenseitig beschränkt, mithin eine gewisse **Beschränktheit**. Der dritte Begriff entspringt daher aus der Verbindung der beiden vorhergehenden und verhält sich zu ihnen als ihre Synthese. Diese Synthese ist aber nicht ein bloſses Zusammendenken der Posizion und Negazion (denn diese würden sich gegenseitig aufheben); sondern ein Denken des Positiven als bestimmt durch etwas Andres, was als negativ gedacht wird. Es ist also die Synthese, durch welche Limitazion gedacht wird, ein eben so eigenthümlicher Verstandesakt als diejenigen, durch welche Posizion und Negazion gedacht werden. Folglich steht auch jener Begriff mit Recht unter den ursprünglichen Qualitätsbegriffen.

Anm. 2. In der schon oben (§. 22. Anm. 1) angeführten kantischen Kategorientafel heiſst die erste Kategorie der Qualität: **Realität**. Es ist aber auch bereits (§. 12) gezeigt worden, dass dieses unrichtig sei, da der Begriff der Realität, wiefern er als Prädikat (Kategorie) der Erkenntnissgegenstände gedacht wird, eine viel höhere Dignität hat, indem er die Grundlage oder gleichsam der Zentralpunkt aller übrigen Kategorien ist *). Es könnte z. B. von Einheit, Vielheit, Allheit der Gegenstände überall nicht die Rede sein, wenn ich nicht ursprünglich ein Reales, das ich nach diesen Begriffen denken könnte, voraussetzte, mithin jedem Erkenntnissgegenstande zuerst

*) Das Wort Realität wird zwar auch zuweilen so gebraucht, dass es eine positive Qualität bedeutet, aber nur in der Mehrzahl gedacht oder gesprochen, z. B. wenn Gott ein allerrealestes Wesen genannt wird, oder in dem Satze: Bloſse Realitäten widerstreiten sich nicht. Hingegen die Realität überhaupt bedeutet das Sein schlechthin ohne Rücksicht auf die Bestimmungen, mit welchen oder ohne welche etwas ist.

Realität beilegte, ehe sonst etwas von demselben ausgesagt würde. Ebendiefs ist nun auch der Fall in Ansehung der Kategorien der Qualität. Nur in Bezug auf ein schon vorausgesetztes Reale kann von Posizion, Negazion und Limitazion die Rede sein. Alle diese Begriffe gehen nämlich auf die Qualitäten der Erkenntnissgegenstände; mithin muss ich immer ein Reales zuerst denken, bevor ich von Qualitäten desselben reden und diese setzen oder aufheben kann. Durch den Begriff der Posizion wird also nicht das Reale selbst gedacht, so dass Posizion = Realität wäre, sondern etwas am oder im Realen. Ebendarum wird auch durch den Begriff der Negazion nicht das Reale selbst aufgehoben, sondern lediglich etwas am oder im Realen, welches daher dieses Aufhebens ungeachtet ein Reales bleibt. Sobald man hingegen Realität zur ersten Kategorie der Qualität macht, so müsste Negazion als ein Aufheben des Realen selbst gedacht werden. Da aber die Kategorien Stammbegriffe des Verstandes und als solche allgemeine und nothwendige Merkmale der Erkenntnissgegenstände sein sollen: so wär' es ja der ärgste Widerspruch im Denken, das Reale selbst aufzuheben oder zu negiren und doch zugleich diese Negazion als ein Merkmal des Realen zu denken. Die Kategorien der Qualität bedeuten also nur, dass wir an den Gegenständen der Erkenntniss als realen Dingen einiges zu setzen, andres aufzuheben genöthigt sind, woraus dann der Begriff der Beschränktheit nothwendig hervorgeht. Denn ein Ding, in welchem nicht alles, sondern nur einiges gesetzt, andres aufgehoben ist, wird ebendadurch ein beschränktes Ding. Ohne diese Beschränktheit wäre gar keine Unterscheidung, mithin auch keine Erkennung der Dinge möglich. Uebrigens wär' es wohl besser, in dieser Beziehung nicht zu sagen: Posizion, Negazion und Limitazion, sondern: Positivi-

tät, Negativität und Limitativität. Denn jene Ausdrücke bedeuten eigentlich die Akte des Setzens, des Aufhebens und des Beschränkens, aus welchen diese Kategorien erst hervorgehen.

§. 40.

Den Urtheilsformen der Relazion, vermöge welcher wir kategorisch, hypothetisch und disjunktiv urtheilen (Log. §. 57) entsprechen eben so viele die Relazion der Erkenntnissgegenstände betreffende Kategorien: Beständlichkeit (*substantialitas*) Ursachlichkeit (*causalitas*) und Gemeinschaftlichkeit (*commercium*) oder Wechselwirkung (*mutua efficacitas*).

Anm. Wiefern ein kategorisches Urtheil, in welchem sich die Urtheilselemente wie Gegenstand und Merkmal verhalten, als objektiv gültig gedacht wird, insoferne wird zwischen demjenigen, was als Gegenstand und Merkmal auf einander bezogen wird, ein solches Verhältniss gedacht, dass das Eine (A) nur als Subjekt des Andern (B) und dieses nur als Prädikat von jenem vorgestellt werden kann. A soll für sich obwohl mit B, B aber nicht für sich, sondern nur in A bestehn. A heisst daher selbst ein für sich bestehendes oder ein beständliches Ding (*ens subsistens s. substantia*) B aber ein einem Andern anhangendes oder ein anhängiges Ding (*ens inhaerens*). Letztes heisst auch ein zufälliges Ding (*accidens*) wiefern es jenem zufällt d. h. bald ihm anhangt bald nicht. Der Begriff der Beständlichkeit (*subsistentia s. substantialitas*) hat daher, als ein Verhältniss der Dinge betreffend, sein nothwendiges Korrelat im Begriffe der Anhängigkeit (*inhaerentia*) und beide müssen immer zugleich gedacht werden. Wenn

z. B. jemand das Urtheil: Ein Neger ist schwarz, als objektiv gültig aufstellt, so denkt er den Neger als das Beständliche und die Schwärze als das Anhängige, beides aber nothwendig zusammen. Daher kann auch der erste Begriff die Stelle des zweiten in der Kategorientafel mit vertreten; und so bei allen übrigen. — Wiefern ein hypothetisches Urtheil, in welchem sich die Urtheilselemente wie Grund und Folge verhalten, als objektiv gültig gedacht wird, insoferne wird zwischen demjenigen, was als Grund und Folge auf einander bezogen wird, ein solches Verhältniss gedacht, dass das Eine (A) nur als bestimmend das Sein des Andern (B) und dieses in Ansehung seines Seins nur als bestimmt durch jenes vorgestellt werden kann. A soll ein realer Grund von B und B eine reale Folge von A sein. A heifst daher ein Wirkendes oder eine Ursache *) (*ens efficiens* s. *causa*) B ein Gewirktes oder eine Wirkung (*effectus, ens causatum* s. *effectum*) welche als abhängig (*dependens*) von jener gedacht wird. Der Begriff der Ursachlichkeit (*causalitas*) hat daher, als ein Verhältniss der Dinge betreffend, sein nothwendiges Korrelat im Begriffe der Abhängigkeit (*dependentia*) und beide müssen immer zugleich gedacht werden. Stellt z. B. jemand das Urtheil auf: Wenn die Sonne scheint, so ist es hell, so denkt er die scheinende Sonne als das Ursachliche und die Helligkeit als das Gewirkte oder Abhängige, beides aber nothwendig zusammen. — Wiefern endlich ein disjunktives Urtheil, in welchem sich die Urtheilselemente wie Ganzes und Theile verhalten, als objektiv gültig gedacht wird, insoferne wird zwischen demjenigen, was als Ganzes und Theile auf einander bezogen wird, ein solches Verhältniss gedacht, dass das Eine (A) das Andre (B) und

*) Nicht Ursach, wie manche schreiben. Denn Ursache ist eine Sache, die den Ursprung von etwas enthält.

dieses jenes bestimmt, also beide sich gegenseitig bestimmen oder wechselseitig auf einander wirken und in dieser gemeinschaftlichen Wirksamkeit Ein Ganzes ausmachen. Diese Gemeinschaft oder Wechselwirkung wird daher als ein Thun und Leiden von beiden Seiten (*mutua activitas et passivitas*) gedacht, und beides nothwendig zusammen. Wenn z. B. jemand den menschlichen Körper als ein Ganzes denkt, das aus festen und flüssigen Theilen besteht (nach dem disjunktiven Urtheile: Die Theile des menschlichen Körpers sind entweder feste oder flüssige): so denkt er dieselben als so verbunden, dass sie sich gegenseitig bestimmen und mittels dieser Gemeinschaft den ganzen in allen seinen Theilen zusammenhangenden Körper ausmachen. Es werden also hier Substanzen auf einander als Ursachen und Wirkungen gegenseitig bezogen; daher auch hier der dritte Begriff durch Synthese der beiden ersten entstanden, aber dennoch ein eigenthümlicher Stammbegriff des Verstandes ist. Denn er fodert einen eigenthümlichen Verstandesakt, wie jene, und nicht ein blofses Zusammendenken derselben, indem eine Substanz blofs als Ursache gedacht noch nicht den Begriff einer wechselseitigen Wirksamkeit einschliefst.

§. 41.

Den Urtheilsformen der Modalität endlich, vermöge welcher wir problematisch, assertorisch und apodiktisch urtheilen (Log. §. 58) entsprechen eben so viele die Modalität der Erkenntnissgegenstände betreffende Kategorien: Möglichkeit (*possibilitas*) Wirklichkeit (*actualitas*) und Nothwendigkeit (*necessitas*).

Anm. 1. Wiefern ein problematisches Urtheil als objektiv gültig gedacht wird, insoferne wird der Gegenstand, über den man urtheilt, in einem solchen Verhältnisse zum Erkenntnissvermögen gedacht, dass

er erkannt werden kann, mithin als etwas Mögliches; oder es wird von ihm die Möglichkeit prädizirt. — Wiefern ein assertorisches Urtheil als objektiv gültig gedacht wird, insoferne wird der Gegenstand über den man urtheilt, in einem solchen Verhältnisse zum Erkenntnissvermögen gedacht, dass er erkannt wird, mithin als etwas Wirkliches; oder es wird von ihm die Wirklichkeit prädizirt. — Wiefern endlich ein apodiktisches Urtheil als objektiv gültig gedacht wird, insoferne wird der Gegenstand, über den man urtheilt, in einem solchen Verhältnisse zum Erkenntnissvermögen gedacht, dass er so und nicht anders erkannt werden muss, mithin als etwas Nothwendiges; oder es wird von ihm die Nothwendigkeit prädizirt. Diesen Kategorien lassen sich eben so viel Begriffe als eine Art von Korrelaten entgegen setzen: Unmöglichkeit, Nichtwirklichkeit, Zufälligkeit. Es wird aber dadurch nur das durch jene ersten drei Begriffe bestimmte Verhältniss wieder aufgehoben; mithin können sie nicht mit diesen als zusammengehörige Bestimmungen zugleich im Bewusstsein angetroffen werden, sondern sie werden nur gedacht, wieferne jene nicht gedacht werden, nämlich Zufälligkeit, wieferne die Nothwendigkeit, Nichtwirklichkeit, wieferne die Wirklichkeit, und Unmöglichkeit, wieferne selbst die Möglichkeit aufgehoben wird. Der Begriff der Nothwendigkeit aber ist wieder die Synthese der beiden vorhergehenden, nicht wiefern ich das Wirkliche schlechtweg als möglich denke — denn darum ist es noch nicht nothwendig — sondern wiefern ich durch einen besondern Verstandesakt das Wirkliche als etwas denke, das nur so und nicht anders möglich ist. Die Ausdrücke: Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, sagen daher gar nichts in Ansehung der Erkenntnissgegenstände selbst, sondern nur in Rücksicht auf ihr Verhältniss zum Erkennenden aus, welches auf ver-

schiedne Art bestimmt (modifizirt) sein kann. Darum heifsen sie eben Modalitätsbegriffe.

Anm. 2. Man muss die Kategorie der Wirklichkeit weder mit der Qualitäts-Kategorie der Positivität noch mit der Urkategorie der Realität für einerlei halten. Ihre Verschiedenheit erhellet daraus, dass 1) die Positivität sowohl als die Negativität sich auf das Mögliche, Wirkliche und Nothwendige beziehen lässt. Denn da Positivität und Negativität die Qualitäten der Gegenstände betreffen: so kann ich jede Qualität als etwas Mögliches, Wirkliches oder Nothwendiges setzen oder aufheben. Was aber 2) die Realität betrifft, so wird durch den Begriff der Wirklichkeit nicht das Reale selbst, sondern nur ein solches Verhältniss desselben zum Erkenntnissvermögen gedacht, vermöge dessen es erkannt wird. Ebendarum kann ich aber das Reale nicht blofs als wirklich, sondern auch als möglich oder als nothwendig denken, je nachdem ich es in einem andern Verhältnisse zum Erkenntnissvermögen denke. Realität, Positivität und Wirklichkeit sind also an und für sich verschieden, ob sie gleich wegen ihrer Verwandtschaft häufig als Wechselbegriffe gebraucht werden. — Dass aber die zweite Kategorie der Modalität den Namen der Wirklichkeit führt, deutet auch auf ihre Verwandtschaft mit der zweiten Kategorie der Relazion hin. Denn die Wirklichkeit eines Dinges kann nur durch sein unmittelbares oder mittelbares Wirken (Kausalität) erkannt werden. Wir folgern daher die Wirklichkeit der Substanzen (als Ursachen) aus ihren Wirkungen, wenn wir sie selbst auch nicht wahrnehmen.

§. 42.

Wenn wir nun die so eben gefundenen Kategorien mit den übrigen bereits aufgestellten (§. 12 und 22) zusammenfassen, so ergiebt sich folgende systematische Darstellung aller Kategorien:

I.

Urkategorie.

Realität.

Sein.

II.

Kategorien der Sinnlichkeit.

1.	2.
Räumlichkeit.	Zeitlichkeit.
Sein im Raume.	Sein in der Zeit.

3.

Räumliche Zeitlichkeit.

Sein in Raum und Zeit.

III.

Kategorien des Verstandes.

a.	b.
Quantitätskategorien.	*Qualitätskategorien.*
1. Einheit.	4. Positivität.
Eines sein.	Gesetzt sein. *)
2. Vielheit.	5. Negativität.
Vieles sein.	Nichtgesetzt sein.
3. Allheit.	6. Limitativität.
Alles sein.	Beschränkt sein.

c.	d.
Relazionskategorien.	*Modalitätskategorien.*
7. Substanzialität.	10. Möglichkeit.
Bestehend sein.	Möglich sein.
8. Kausalität.	11. Wirklichkeit.
Wirkend sein.	Wirklich sein.
9. Gemeinschaft.	12. Nothwendigkeit.
Wechselwirkend sein.	Nothwendig sein.

*) d. h. Sein mit einer gewissen Qualität, so wie Nichtgesetztsein = Sein ohne eine gewisse Qualität. Auf gleiche Weise müssen auch alle übrigen Ausdrücke verstanden werden, z. B. Bestehend sein = Sein als Substanz, Wirkend sein = Sein als Ursache u. s. f.

Anm. 1. Die Verstandeskategorien sind nichts anders als subjektive Bestimmungen des Gemüths in Ansehung seiner Denkform objektiv gedacht. Denn sie entspringen dadurch, dass wir die verschiednen Funkzionen des Verstandes im Urtheilen, welche Bestimmungen des Subjektes sind, als Bestimmungen des Objektes, über welches geurtheilt wird, d. h. als Begriffe denken, welche nothwendige Merkmale desselben ausdrücken. Wenn wir nämlich auf eine gewisse Weise urtheilen, so ist das eigentlich bloſs etwas in uns, eine Gemüthsbestimmung; wir urtheilen doch aber über etwas, einen Gegenstand, und können über denselben nicht anders urtheilen, als es der ursprünglichen Form des Verstandes gemäſs ist — nach der ursprünglichen Gesetzmäſsigkeit des menschlichen Geistes. Also sind wir genöthigt, den Gegenstand zu denken als so bestimmt, wie wir darüber zu urtheilen genöthigt sind, weil sonst gar kein objektiv gültiges Urtheil möglich wäre. Daher trägt der Verstand (das Subjekt in der höhern Sphäre seiner Thätigkeit) seine Denk- oder Urtheilsformen als ursprünglich subjektive Bestimmungen über auf die Gegenstände seiner Gedanken und Urtheile als objektive Bestimmungen, mithin als Begriffe, durch welche als Merkmale die Gegenstände allgemein und nothwendig gedacht werden, eben so wie die Sinnlichkeit (dasselbe Subjekt in der niedern Sphäre seiner Thätigkeit) ihre Anschauungsformen als ursprünglich subjektive Bestimmungen auf die angeschauten Gegenstände selbst überträgt (§. 20. Anm. 1). Diese Uebertragung ist aber nicht etwa eine Selbtäuschung oder Illusion zu nennen — denn Illusion ist immer ein bloſser aus zufälligen Umständen hervorgehender und durch Nachdenken zu entfernender Schein — sondern wir sind dazu durch die ursprüngliche Gesetzmäſsigkeit unsers Erkenntnissvermögens (durch un-

sre innere Natur) genöthigt und berechtigt, und können daher von jedem Erkenntnissgegenstande mit eben so vollem Bewusstsein der Allgemeingültigkeit sagen, dass er da oder dort sei, dieses oder jenes wirke u. s. w., als dass zwei mal zwei vier, oder dass Morden und Rauben unerlaubt sei. Wollte aber jemand diese unsre Erkenntnissart in Gedanken aufheben (von den Subjekten und Objekten der Erkenntniss wegsehen) und nun doch noch die Dinge nach derselben Erkenntnissart (da er keine andre kennt und hat) sich vorstellen: so fiele er mit sich selbst in Widerspruch. Denn eben weil er etwas als unabhängig von seiner Erkenntnissart (als Ding an sich = X) gedacht hat: so kann er es in demselben Denkakte nicht auch als abhängig von derselben (als Erscheinung = A, also = Nicht-X) denken; welches er doch zu thun versucht und anmuthet, wenn er fragt, ob, oder behauptet, dass den Dingen an sich alles dasjenige zukomme, was wir von ihnen als Erscheinungen aussagen (§. 13. nebst den Anmm.). Wer aber den Kategorien darum, weil sie in unsrer ursprünglichen Erkenntnissform gegründet sind, bloſse Subjektivität beilegt: der sucht eine Objektivität auſser den Erkenntnissgegenständen, und leugnet die Objektivität, die doch für uns nur in der Erkenntniss stattfinden kann, ungefähr mit demselben Rechte, mit welchem er das Sonnenlicht leugnen würde, weil es für uns nur am Tage, oder wenn wir sehend sind, stattfindet.

Anm. 2. Die Eintheilung und Anordnung der Kategorien ist keine Sache der Willkür, sondern der Nothwendigkeit, sobald man dabei wissenschaftlich oder systematisch verfahren will. Man kann daher nicht (mit Platner in der oben angeführten Stelle) sagen: „Eine von den möglichen Klassen„ordnungen dieser Art ist enthalten unter fol„genden zehn Haupttiteln“ — gleich als wenn hier

ein Belieben zulässig oder von einem bloſsen Zählen die Rede wäre, wobei man entweder dekadisch oder dodekadisch oder wie sonst gefällig verfahren könnte. Fragt aber jemand: Warum gerade so und so viel? — so liegt die Antwort schon in der obigen Darstellung. Die ursprüngliche Gesetzmäſsigkeit unsers Erkenntnissvermögens bringt es einmal so mit sich; das Ursprüngliche aber ist nothwendig bestimmt und lässt sich, richtig dargestellt, nur auf eine Weise darstellen und in dieser Darstellung selbst als ursprünglich anerkennen. Ebendarum ist auch von den in der Kategorientafel enthaltenen Begriffen keine Definizion möglich, wieferne diese mehr als Nominalerklärung oder Andeutung des Begriffs durch verschiedne Ausdrücke sein soll. Denn als ursprüngliche Begriffe liegen sie allen übrigen Realerklärungen zum Grunde. Nur von dem dritten Begriffe jeder Klasse lässt sich allenfalls eine solche Erklärung geben, indem man die Synthese der beiden vorhergehenden, woraus er hervorging, darlegt. Sobald man aber auch diese definiren will, dreht man sich bloſs zwischen Tautologien herum. Wie daher Kant in der Kritik der reinen Vernunft (§. 108. Ausg. 3) sagen konnte: „Der Definizion dieser Kategorien überheb' ich mich „in dieser Abhandlung geflissentlich, ob ich gleich „im Besitze derselben sein möchte“ — ist schwer zu begreifen. Hätt' er doch seinen Besitz faktisch — durch Aufstellung der Definizionen — beurkundet *)!

*) Der Grund, warum nicht, ist beinahe komisch: Sie möchten Zweifel und Angriffe erregen! Dann hätte ja wohl die ganze Kritik ungeschrieben bleiben müssen. Und darf der Philosoph überhaupt jene fürchten? Im Gegentheile, sie müssen ihm erwünscht sein, weil dadurch die Wahrheit nur gewinnen kann. Noch sonderbarer aber ist der Zusatz: „Ich werde disse Begriffe bis auf den Grad zergliedern, „welcher in Beziehung auf die Methodenlehre, die ich bear-

Richtiger ist die Bemerkung (S. 110) dass sich die (Verstandes-) Kategorien auf zwei Hauptklassen zurückführen lassen, mathematische und dynamische Kategorien; indem die Kategorien der Quantität und Qualität sich auf das Anschauliche und Empfindbare an den Gegenständen, was sich durch Zahl und Maſs, also mathematisch, bestimmen lässt, beziehn, die Kategorien der Relazion und Modalität aber auf Verhältnisse der Gegenstände zu einander oder zum Subjekte, wobei sie als etwas Dynamisches (Dasein durch Kräfte ankündigend) in Erwägung gezogen werden. Dass aber jene einfach, diese doppelt sind oder Korrelate haben, kommt lediglich daher, dass bloſs diese sich auf Verhältnisse beziehn. Auch kann die Behauptung (S. 109) zugegeben werden, dass sich die Kategorientafel als eine Art von wissenschaftlicher Topik d. h. als ein Leitfaden brauchen lasse, um dasjenige, was man über einen Gegenstand zu sagen hat, auszumitteln. Nur darf diese Tafel nicht zum Leisten für jede Abhandlung gemacht werden, wie in neuern Zeiten so häufig geschahe, indem dadurch dem Nachdenken sowohl als dem Vortrage Fesseln angelegt werden, die alle freie Bewegung des Geistes hemmen. Was dagegen weiterhin (S. 113) von dem scholastischen Grundsatze: *Quodlibet ens est unum, verum, bonum* [s. *perfectum*] — gesagt wird, dass ihm die Kategorien der Einheit, Vielheit und Allheit zum Grunde liegen, dürfte wohl der Sache nicht angemessen sein. Denn jener Grundsatz hat eigentlich den Sinn: Jedes Ding ist nur das,

---

„beite, hinreichend ist." Denn eine solche Zergliederung aller Kategorien findet sich nirgend, wie sie denn auch nicht möglich ist. Nur von der dritten Kategorie jeder Klasse findet sich (S. 111) eine Art von Zergliederung, wobei aber die beiden ersten Begriffe stets unzergliedert und undefinirt bleiben.

was es ist (*unum*) und zwar in der That (*verum*) und vollständig (*bonum s. perfectum*). Er sagt also nichts über die Quantität der Erkenntnissgegenstände aus, sondern ist bloſs eine Exposizion des logischen Prinzips der Identität: A = A (Log. §. 17) dem zufolge man von jedem Dinge (z. B. einer Misgeburt oder Lüge) sagen kann, es sei eben das, was es sei, wahr und vollkommen. Mithin enthält jener Satz keine Erkenntnissbegriffe von realen Objekten, und würde, in dieser Beziehung gedacht, nicht einmal selbst wahr sein.

§. 43.

Die Verstandeskategorien auſser Verbindung mit den Sinneskategorien gedacht können reine, in dieser Verbindung gedacht aber versinnlichte oder schematisirte Kategorien heiſsen. Nur als solche sind sie auf Gegenstände der Erfahrung anwendbar, weil diese nur von Sinn und Verstand in gemeinschaftlicher Wirksamkeit wirklich erkannt werden.

Anm. 1. Da die reinen Kategorien bloſs allgemeine formale Bestimmungen der Dinge sind d. h. den Begriff von einem Gegenstande überhaupt, wie er nach der ursprünglichen Handlungsweise des Verstandes vorgestellt wird, ausdrücken: so reichen sie offenbar nicht hin, einen Gegenstand zu erkennen, d. h. ihn so zu denken, dass man ihn von andern Gegenständen durch eine bestimmte Vorstellung unterscheiden könnte (§. 30). Denn wodurch soll ein Ding, als Substanz, Ursache u. s. w. gedacht, von andern Dingen, die ja auch so gedacht werden können, unterschieden werden? Soll dieſs möglich sein, so muss dem Gemüthe ein Mannigfaltiges gegeben werden, welches, vom Verstande nach seiner Hand-

lungsweise verknüpft, den Inhalt oder Stoff derjenigen Begriffe ausmacht, durch welche wirkliche Dinge erkannt werden (z. B. eine bewegte Kugel von Metall oder Elfenbein als eine Substanz gedacht, welche Ursache oder Wirkung von der Bewegung eines andern Körpers ist). Dieses Mannigfaltige kann aber als Stoff der Erkenntniss dem Gemüthe bloſs durch die Gegenstände selbst, wieferne sie das Gemüth afficiren, also mittels der sinnlichen Wahrnehmung, folglich nur durch äuſsere und innere Erfahrung oder *a posteriori* gegeben werden. Die Verstandes-Kategorien haben also auch nur in Beziehung auf Gegenstände der Erfahrung reale Bedeutung und Anwendbarkeit. Auf diese können sie aber nicht unmittelbar (als reine Kategorien oder bloſse Verstandesbegriffe) bezogen werden, da sie nur den rein-intellektualen (formalen) Begriff eines Gegenstandes überhaupt ausdrücken, wie er *a priori* bestimmbar ist, die Erfahrungsgegenstände aber auch durch sinnliche materiale Merkmale *a posteriori* bestimmt sein müssen. Die Kategorien müssen also erst versinnlicht, d. h. auf die reinen Anschauungen als die ursprünglichen Bedingungen aller Wahrnehmung bezogen und mit denselben in einer und derselben Vorstellung verknüpft werden. Diese Anschauungen enthalten selbst ein Mannigfaltiges neben und nach einander, welches dem Gemüthe schon *a priori* gegeben und zugleich die Form alles Mannigfaltigen ist, das dem Gemüthe *a posteriori* gegeben werden mag. Sie sind also in dem einen und untheilbaren Erkenntnissganzen, wie es in unser empirisches Bewusstsein tritt, für die Reflexion oder das transzendentale Bewusstsein das verbindende Mittelglied zwischen dem erkennbaren Gegenstande und dem erkennenden Verstande.

Anm. 2. Man kann jene Versinnlichung der Kategorien den Schematismus der reinen Verstandes-

begriffe und die versinnlichten Kategorien selbst schematisirte Verstandesbegriffe nennen. Denn sie bekommen dadurch eine sinnliche Gestalt oder Hülle (σχημα, *habitus*, *figura*, *species*). Auch kann man das Vermögen dieser Versinnlichung die transzendentale Einbildungskraft nennen, weil das Geschäft der Einbildungskraft in einem innern sinnlichen Darstellen oder Bilden besteht (wovon das äufsere erst die Folge ist) und sie bei dieser Versinnlichung eben so, wiewohl in transzendentaler Hinsicht, wirksam ist. Man darf indessen diefs nicht so verstehn, als wenn dadurch eine abgesonderte von Sinn und Verstand unabhängige Thätigkeit des Gemüths und ein besondres derselben entsprechendes Vermögen angenommen werden sollte. Vielmehr ist jene Versinnlichung nichts anders als die im jedesmaligen Vorstellen der Erkenntnissgegenstände selbst stattfindende und innige Verschmelzung des Begriffes mit der Anschauung, indem Verstand und Sinn gemeinschaftlich wirken und in dieser Gemeinschaft das eine und untheilbare Erkenntnissvermögen ausmachen. Die transzendentale Einbildungskraft ist daher auch nichts anders als der innere Sinn selbst, in, mit und durch welchen jene Verschmelzung geschieht. Da nun der innere Sinn alles in der Zeitform auschaut und auch das äufserlich Wahrgenommene derselben unterwirft (§. 20. Anm. 2): so werden die Verstandeskategorien schon durch ihre Beziehung auf diese Form (d. h. durch Vorstellung des Gedachten als eines in der Zeit Gegebnen) versinnlicht und auf Gegenstände der Erfahrung anwendbar werden. Das ganze Geheimniss des Schematismus besteht also eigentlich darin, dass die Sinnes- und Verstandes-Kategorien nur in der Wissenschaft, nicht aber in der Erkenntniss selbst getrennt sind, und daher auch in der Wissenschaft, nachdem sie aus guten Gründen abgesondert

betrachtet worden sind, wieder in ihrer natürlichen und nothwendigen Vereinigung erwogen werden müssen.

Anm. 3. Durch die Versinnlichung der Kategorien wird ihr Gebrauch offenbar nicht erweitert, sondern beschränkt. Denn da sie als reine Kategorien Merkmale des Denkbaren überhaupt sind, so sind sie, versinnlicht, bloſs Merkmale der Erfahrungsgegenstände d. h. der Dinge, wieferne sie durch Sinn und Verstand gemeinschaftlich vorgestellt werden. Dieser Gebrauch innerhalb des Gebiets der Erfahrung kann daher der immanente heiſsen; ein über dieses Gebiet hinausgehender Gebrauch aber, durch welchen anderweite nicht zur Erkenntniss gegebne Dinge dennoch als Erkenntnissgegenstände bestimmt werden sollten, müsste transzendent genannt werden. Wenn nun aber gleichwohl der Mensch aus irgend einem praktischen Grunde genöthigt sein sollte, etwas Höheres, nicht in räumlichen und zeitlichen Schranken Befangenes, mit einem Worte, etwas Uebersinnliches anzunehmen — möge man dieses Annehmen ein Ahnen, Hoffen, Glauben oder wohl gar ein Schauen eigner Art nennen — so würde unser, an den Gebrauch gewisser Begriffe einmal gebundene, Geist wenigstens befugt sein, das Uebersinnliche mit Entfernung aller sinnlichen Bedingungen, mithin durch reine Kategorien zu denken. Dieses Denken wäre dann nur ein erlaubtes Hülfsmittel, das Gemüth zum Uebersinnlichen zu erheben, eine analogisch-symbolische Vorstellungsart zur möglichsten Vergegenwärtigung und Aneignung desselben. Der Gebrauch der reinen Kategorien, wieferne dieselben überhaupt eine solche Anwendung zulieſsen, wäre dann nicht spekulativ (zum Behufe des Wissens und Erkennens) sondern praktisch (zum Behufe des Glaubens und Handelns) und es würde ebendadurch, dass man auf theoretische Einsicht in Ansehung des Ueber-

sinnlichen Verzicht leistete und es nur in sein religios gesinntes Gemüth mit gläubiger Zuversicht aufnähme, allen transzendenten Spekulazionen, allen profanen Zweifeln, nicht minder aber auch allen mystischen Träumereien einer überspannten Einbildungskraft vorgebeugt. Vergl. Fund. §. 84. Anm. 5. besonders S. 218 und 219. A. 2.

§. 44.

Quantität als etwas in der Form des Mannigfaltigen nach einander Bestimmbares gedacht giebt den Begriff des Ganzen in der Zeit (Zeitgröſse) oder der Zahl. Denn eine Zahl wird vorgestellt als hervorgehend aus der allmählichen Hinzuthuung des Einen zum Einen und der endlichen Zusammenfassung desselben als eines Ganzen. Die Zahl ist also eine in einer Zeitreihe entstandne Vielheit, welche durch Einheit bestimmt ist, mithin Allheit sinnlich vorgestellt.

Anm. Durch Versinnlichung der Verstandeskategorien wird das Material der Erkenntniss seiner anschaulichen Form nach *a priori* bestimmt, und zwar indem der Begriff auf die allgemeine Form der Sinnlichkeit, nach welcher wir alles äuſserlich und innerlich Wahrnehmbare als ein Mannigfaltiges in der Zeit anschauen, bezogen wird. Diese Bestimmungen, als Merkmale der Erkenntnissgegenstände gedacht, geben gewisse Begriffe, die als allgemeine Schemate der Dinge angesehen werden können. Unter diesen nimmt das Quantitäts-Schema oder der Zahlbegriff den ersten Platz ein. Wenn wir nämlich irgend eine Gröſse oder etwas in Ansehung seiner Quantität bestimmen wollen: so bedienen wir uns jederzeit der

Zahl oder wir zählen (z. B. sechs Fuſs hoch, zehn Fuſs lang, zwölf Meilen Wegs u. s. w.). Was ist nun die Zahl überhaupt? — Die Einheit als solche ist noch keine Zahl, obwohl das Prinzip aller Zahlen, indem ich Eines zu Einem hinzuthue, welches ein Akt in der Zeit ist. Die Vielheit als solche ist aber auch noch keine Zahl; denn jene ist eine ganz unbestimmte Gröſse, die Zahl aber soll eine bestimmte Gröſse sein. Es muss also das Viele, was durch Hinzufügung des Einen zu Einem entstanden ist, als ein Ganzes, mithin als eine in einer gewissen Zeitreihe entstandne Allheit vorgestellt werden. Darauf deutet auch Euklid (*elem. l.* 7. *def.* 2) indem er den Begriff der Zahl so erklärt: *Αριθμος* (εςι) *το εκ μοναδων συγκειμενον πληθος*. Hienach kann man wohl mit den Pythagoreern sagen, dass Monas und Dyas (letztere unbestimmt gedacht, als Vielheit überhaupt — *αοριςος δυας*) die Prinzipien aller Zahlen und also auch alles Zählbaren seien. S. des Verf.'s Geschichte der Philosophie alter Zeit. §. 33. Eben darum kann jede Zahl wieder als Einheit, die aus kleineren Einheiten (aus Vielem) besteht, betrachtet, und deshalb auch die Einheit selbst, wenn ich sie so denke, als eine Zahl angesehen werden, deren Einheiten Brüche (Theile des Ganzen) sind. Ziffern aber sind nur Zeichen der Zahlen und als solche völlig willkürlich. Daher können sowohl Buchstaben (I, V, X, C) als auch besondere Charaktere (1, 5, 10, 100) als Zahlzeichen gebraucht werden; wobei denn, um mit wenigem viel zu bezeichnen, auch ein an sich werthloses Zeichen (0) durch Verknüpfung mit andern, deren Werth es erhöht, selbst einen Werth erhalten kann. Buchstaben können aber auch gebraucht werden als Zahlzeichen von unbestimmtem Werthe, deren Verhältniss mit Hülfe gewisser anderweiter Zeichen bloſs im Allgemeinen an-

gedeutet und bestimmt werden soll (wie in der Buchstabenrechenkunst: $a+b$, $x-y$). — Da das Zählen und das Kombiniren der Zahlen durch Addiren, Subtrahiren u. s. w. in's Unendliche geht: so können sich daraus auch allerlei wunderbare Verhältnisse ergeben, wie in den sogenannten magischen oder mystischen Quadraten. Wer aber darum große Geheimnisse in den Zahlen sucht, möchte sich am Ende doch getäuscht finden.

§. 45.

Qualität als etwas in der Form des Mannigfaltigen nach einander Bestimmbares gedacht giebt den Begriff der Beschränktheit in der Zeit oder des Grades. Denn ein Grad wird vorgestellt als hervorgehend aus der allmählichen Ab- oder Zunahme des Gesetzten, welches daher als mit einer Negazion verbunden oder als ein Beschränktes aufgefasst wird. Der Grad ist also eine in der Zeit enthaltene Positivität, welche durch Negativität bestimmt ist, mithin Beschränktheit sinnlich vorgestellt.

Anm. Wenn wir von Graden (z. B. der Wärme, der Kälte, des Lichts, der Farbe, des Tons u. s. w.) sprechen: so denken wir uns eine Qualität als etwas Gesetztes und beziehen dieses auf die Zeit, indem wir ein gewisses Ab- oder Zunehmen des Gesetzten wahrnehmen. Dieses Ab- oder Zunehmen deutet nämlich eine größere oder kleinere Negativität des Gesetzten an, indem das Negative als vermehrt oder vermindert gedacht wird, je nachdem sich das Positive vermindert oder vermehrt. Der Grad überhaupt ist also die Vorstellung von der in der Zeit wahrnehmbaren Beschränktheit der Dinge in Ansehung

ihrer Qualität; die Grade aber sind die wahrnehmbaren Unterschiede jener Beschränktheit. Da nun diese Unterschiede selbst wieder in Ansehung ihrer Gröſse geschätzt werden können: so bestimmt man die Grade auch durch Zahlen und verknüpft auf diese Art das Schema der Quantität mit dem der Qualität. Jenes betrifft die Gröſse überhaupt als in einer Zeitreihe entstanden, dieses die Gröſse der in der Zeitreihe enthaltenen Qualität. Ohne diese Schemate gäb' es keine Mathematik; sie können daher auch mathematische Schemate heiſsen.

§. 46.

Relazion als etwas in der Form des Mannigfaltigen nach einander Bestimmbares gedacht giebt den Begriff des Zeitverhältnisses, welches entweder als bestimmte Zeitdauer oder als bestimmte Zeitfolge oder als bestimmtes Zugleichsein vorgestellt werden kann, je nachdem entweder Substanzialität oder Kausalität oder Gemeinschaft auf die Form der Sinnlichkeit bezogen wird.

Anm. Als Zeitdauer wird das Zeitverhältniss der Dinge vorgestellt in Ansehung der Substanzen, welche wir als in der Zeit beharrend, und der Inhärenzen oder Akzidenzen, welche wir als in der Zeit wechselnd wahrnehmen. Als Zeitfolge wird das Zeitverhältniss der Dinge vorgestellt in Ansehung der Ursachen, welche wir als in der Zeit vorhergehend, und der Wirkungen, welche wir als in der Zeit unmittelbar oder mittelbar folgend wahrnehmen. Als Zugleichsein wird das Zeitverhältniss der Dinge vorgestellt, wieferne wir dieselben als in einer gegenseitigen Einwirkung auf einander begriffen wahrnehmen. Dauerhaftigkeit oder Beharrlichkeit und

Wechsel, Aufeinanderfolge und Gleichzeitigkeit prädiziren wir daher von den Erkenntnissgegenständen, wieferne sie uns überhaupt in einer gewissen Zeitordnung erscheinen.

§. 47.

Modalität als etwas in der Form des Mannigfaltigen nach einander Bestimmbares gedacht giebt den Begriff der Zeitmodalität (des Verhältnisses der Dinge zum Erkenntnissvermögen in der Zeit) welche entweder als Sein zu irgend einer Zeit oder als Sein zu einer bestimmten Zeit oder als Sein zu aller Zeit vorgestellt werden kann, je nachdem entweder Möglichkeit oder Wirklichkeit oder Nothwendigkeit unsrer Sinnlichkeit gemäſs vorgestellt wird.

Anm. Was wir nicht bloſs für logisch möglich (denkbar) sondern auch für real möglich (erkennbar) halten sollen, von dem müssen wir uns vorstellen, dass es zu irgend einer Zeit existire; denn sonst würd' es nie erkannt werden können. Wird es aber vorgestellt als zu einer bestimmten Zeit existirend: so halten wir es für wirklich. Wird es endlich vorgestellt als existirend zu jeder Zeit, wo die Bedingungen seiner Existenz gegeben sind: so halten wir es für nothwendig in Ansehung seines Daseins. Es kann daher ein und dasselbe Ding möglich, wirklich und nothwendig heiſsen, je nachdem sein Verhältniss zum Erkenntnissvermögen in der Zeit so oder anders vorgestellt wird, da jene Begriffe gar nichts über die Erkenntnissgegenstände selbst aussagen (§. 41. Anm. 1). Uebrigens ist offenbar, dass aller Physik, wieferne sie die Dinge nicht mathematisch, sondern dynamisch

beurtheilt, die Schemate der Relazion und Modalität zum Grunde liegen und daher diese Schemate selbst dynamische heifsen können.

§. 48.

Nach den Sinnes- und Verstandeskategorien lassen sich nun auch die verschiednen Bedeutungen genauer bestimmen, in welchen die Ausdrücke: Etwas oder Ding und Nichts oder Unding gebraucht werden. Wenn man nämlich zuvörderst beide Ausdrücke auf den höhern Begriff von einem Gegenstande überhaupt, problematisch genommen oder unbestimmt gedacht, ob derselbe Etwas oder Nichts sei, bezieht: so kann Etwas 1) genannt werden, was sich nur denken, aber nicht anschauen lässt, mithin ein blofses Gedankending oder ein Ding für Verstand und Vernunft (*ens merae cogitationis*, *ens intellectus* s. *rationis*). Das Gegentheil ist, was, weil es sich selbst im Begriffe widerspricht, nicht einmal gedacht werden kann, was also in sich selbst Nichts (*nihil negativum*) ist, oder ein Unding für Verstand und Vernunft (*nonens intellectus* s. *rationis*). 2) Was sich anschauen lässt, übrigens aber ein blofses Ding für den innern Sinn (*ens sensus interni*) oder ein eingebildeter Gegenstand (*ens imaginarium*) ist. Ihm steht alsdann entgegen das Etwas in der ersten Bedeutung als ein Nichts oder Unding für den innern Sinn (*nonens sensus interni*). 3) Was zwar äufserlich wahrgenommen, aber nur als

Mangel einer positiven Qualität gedacht werden kann, ein privatives Ding (*ens privativum*). Ihm steht alsdann entgegen das Etwas in der zweiten Bedeutung als ein Nichts oder Unding für den äufsern Sinn (*nonens sensus externi*). 4) Was in jeder Hinsicht als ein reales Ding (*ens reale*) betrachtet werden kann. Ihm steht alsdann entgegen das Etwas in der dritten Bedeutung als ein privatives Nichts (*nihil privativum*).

Anm. 1. Da das Nichts blofs als Gegensatz des Etwas gedacht werden kann, so richtet sich die Bedeutung jenes Wortes nothwendig nach den Bedeutungen, in welchen man dieses nimmt. Was daher in der ersten Bedeutung Etwas ist, das ist in Rücksicht auf die zweite Nichts, und so immer fort. Es kann also Ein und dasselbe (z. B. ein Geist, der Raum, der Schatten, die Sphinx, ein Gespenst) sowohl Etwas als Nichts heifsen, je nachdem man die Ausdrücke so oder anders nimmt. Was wir Nichts nennen, ist sonach immer etwas blofs Relatives. Ein absolutes Nichts ist ein ganz leerer oder nichtiger Gedanke, mit dem sich gar nichts anfangen lässt. Daher die Alten mit Recht sagten: *Ex nihilo nihil.* Eine Philosophie, die mit dem Nichts begönne, wäre baarer Unsinn. — In Kant's Kritik der reinen Vernunft (S. 346—349. Ausg. 3) werden jene Ausdrücke zuerst nach der kantischen Kategorientafel erklärt und dann folgende „Eintheilung des Begriffs von Nichts“ gegeben: „Nichts als 1) leerer Begriff ohne „Gegenstand (*ens rationis*), 2) leerer Gegenstand eines „Begriffs (*nihil privativum*), 3) leere Anschauung ohne „Gegenstand (*ens imaginarium*), 4) leerer Gegenstand „ohne Begriff (*nihil negativum*).“ — Auf diese Art

aber wird Etwas (*ens*) und Nichts (*nihil*) unter einander gemischt, da doch bloſs das Nichts eingetheilt werden sollte. Noch auffallender ist diese Verwirrung in Schmid's Grundriss der Metaphysik (§. 147) wo es heiſst: „Etwas bedeutet 1) das bloſse „Denkbare; ein Ding schlechthin, für den Verstand. „2) das Denkbare und bloſs Anschauliche; *ens imaginarium;* ein Ding für die Einbildungskraft. 3) „das Denkbare, Angeschaute; ein wirkliches Ding, für „die Erkenntniss. 4) das Denkbare, positiv Angeschaute; ein reales wirkliches Ding." [Wofür dieses?] „Nichts heiſst dagegen 1) das Undenkbare; „ein Unding, *nihil negativum.* 2) das bloſs Denkbare, „aber keiner Anschauung Fähige; *ens rationis;* Gedankending. 3) das Denkbare, Anschauungsfähige, „aber nicht wirklich" [äuſserlich?] „Angeschaute; „*ens imaginarium.* 4) das Denkbare, bloſs negativ „Angeschaute; *nihil privativum.*" — Auch hier erscheinen zwei *Entia* (Nr. 2. und 3) unter dem Titel des Nichts, wovon Eins (Nr. 3) auch schon unter dem Titel des Etwas (Nr. 2) gestanden hatte, und eingeschlossen von zwei *Nihilis* (Nr. 1 und 4) ohne die geringste Rechtfertigung und Begründung einer solchen Eintheilung.

Anm. 2. Wenn man in der mathematischen Gröſsenbestimmung eine gewisse Art von Gröſsen (z. B. die Bewegung eines Körpers nach Ost) durch *plus* bezeichnet ($+ a$, positive Gröſse) und eine dieser entgegengesetzte Art von Gröſsen (z. B. die Bewegung desselben Körpers nach West) durch *minus* ($- a$, negative Gröſse): so bedeutet das *Zero,* welches entsteht, wenn man diese beiden Arten von Gröſsen in ihrer Entgegengesetztheit als gleich setzt und mit einander verbindet, das Aufgehobensein aller, sowohl positiven als negativen, Gröſse ($+ a - a = o$). Eben so, wenn jemand 1000 Thaler Vermögen und

zugleich 1000 Thaler Schulden hat, so besitzt er eigentlich nichts. Hier nennen nun Manche die negative Gröſse weniger als nichts, weil, wenn man die Schulden eines Menschen als negatives Vermögen betrachte, derjenige, so lauter Schulden oder mehr Schulden als positives Vermögen habe, schlimmer daran sei, als der, so weder Schulden noch positives Vermögen habe; mithin habe jener weniger als nichts. Allein er hat in der That mehr als nichts, nämlich Schulden; und jede negative Gröſse ist mehr als nichts, oder ein Etwas, weil sie sonst, mit der positiven Gröſse verknüpft, dieselbe nicht einmal vermindern, geschweige aufheben könnte; nur ist sie nicht ein Etwas von derselben Art mit der positiven Gröſse, sondern von der entgegengesetzten. Hierauf bezieht sich auch die Unterscheidung, welche Kaestner in seinen mathematischen Anfangsgründen (Th. I. Abth. 1. S. 73. Aufl. 5) macht in Ansehung des Nichts, das sich auf eine gewisse Art das Etwas zu betrachten bezieht (*nihil relativum*) und des Nichts ohne solche Beziehung genommen (*nihil absolutum*). Sonach wäre die negative Gröſse ein relatives, das Zero aber ein absolutes Nichts. Allein auch diese Ansicht ist nicht richtig. Denn jedes Nichts ist, wie vorhin bemerkt, relativ, weil man bei jedem an ein Etwas denken muss, dessen Gegentheil es ist. Nun ist das Zero das kontradiktorische Gegentheil der Gröſse überhaupt, weil dadurch jede (sowohl positive als negative) Gröſse schlechthin verneint wird; die negative Gröſse aber ist das kontrare Gegentheil der positiven, weil dadurch eine andre Art von Gröſse gesetzt wird (Log. §. 38. Anm. 2). Das Zero ist also ein Nichts in Bezug auf die Gröſse überhaupt, die negative Gröſse aber ein Nichts in Bezug auf eine gewisse Art der Gröſse, d. h. eine andre, durch welche diese aufgeho-

ben wird, wenn man sie mit jener verknüpft. Uebersteigt nun eine negative Gröſse (—4) eine positive (+3); so wird durch die Synthese beider die letzte ganz aufgehoben oder in Nichts in Bezug auf die Gröſse überhaupt (0) verwandelt, von der ersten aber bleibt noch ein Etwas übrig (—1) das nur in Bezug auf die andre Art von Gröſse ein Nichts heiſsen kann. Dieſs ist es eigentlich, was der paradoxe Ausdruck weniger als nichts sagen will; woraus zugleich erhellet, dass jede negative Gröſse an und für sich betrachtet mehr als nichts sei.

§. 49.

Aus den reinen und versinnlichten Verstandesbegriffen gehen eine Menge andrer Begriffe hervor, die auch als Prädikate der Dinge gebraucht werden, und die man daher zum Unterschiede von den Prädikamenten oder Kategorien im engern Sinne (§. 12. Anm.) als aus diesen abgeleitete Begriffe Prädikabilien nennen kann.

Anm. Prädikabilien (*categoremata*) nannte man in der ältern (besonders aristotelisch-scholastischen) Philosophie die sogenannten *quinque voces*, nämlich: *γενος, genus, ειδος, species, διαφορα, differentia, ιδιον, proprium, συμβεβηκος, accidens.* Man unterschied in dieser Hinsicht zweierlei Wörter, nämlich solche, welche ein Ding selbst nach einer gewissen Beziehung bezeichnen sollen, wie Substanz, und solche, welche nur einen Begriff von gewissen Dingen andeuten, wie Gattung oder Art. Jene nannte man Kategorien oder Prädikamente, diese Kategoreme oder Prädikabilien. Vergl. Porphyr's Schrift *περι των πεντε φωνων*, die gewöhnlich als Einleitung in die Kategorien des Aristoteles dem Organon desselben vorausgeschickt wird. Denn die äl-

tern Philosophen betrachteten und behandelten die Lehre von den Kategorien und Kategoremen mehr aus einem blofs logischen Gesichtspunkte. Sie gehört aber eigentlich in die Metaphysik.

§. 50.

Da die Gröfse für sich betrachtet (*quantitas sensu absoluto*) die Vorstellung der Synthese eines Mannigfaltigen überhaupt ist: so heifst ein Gegenstand, dem Gröfse zukommt, auch selbst eine Gröfse (eigentlich ein Grofses — *quantum*) das Mannigfaltige aber, woraus er besteht, einzeln betrachtet, ein Theil (*pars*) und zusammengenommen das Ganze (*totum*). Ein Theil, der unmittelbar auf das Ganze bezogen wird, heifst Theil des Ganzen, der aber nur mittelbar auf dieses und unmittelbar auf jenen bezogen wird, Theil des Theils.

§. 51.

Die verhältnissmäfsige Gröfse (*quantitas sensu relativo*) ist die Vorstellung von dem Mannigfaltigen zweier oder mehrer mit einander verglichenen Gröfsen. Solche Gröfsen (*quanta*) sind entweder gleich (*paria* s. *aequalia*) oder ungleich (*imparia* s. *inaequalia*) je nachdem sie in dieser Rücksicht im Verhältnisse der Einerleiheit oder der Verschiedenheit stehn. Gleichheit ist also Einerleiheit, Ungleichheit Verschiedenheit der Gröfse. Die verhältnissmäfsige Gröfse selbst heifst Grofsheit (*magnitudo*) und Kleinheit (*parvitas*) je nachdem in einer von

zwei oder mehren verglichenen Gröſsen mehr oder weniger Mannigfaltiges als verbunden gedacht wird. Daher ist auch die Vielheit als relative Gröſse gedacht entweder eine gröſsere (*multitudo*) oder eine kleinere (*paucitas*).

Anm. Es ist demnach unrichtig, wenn Mathematiker sowohl als Philosophen *magnitudo* durch *quantitas relativa* schlechtweg erklären. Denn diese Quantität ist nothwendig eine zwiefache, weil ich kein Ding *magnum* nennen kann, ohne es, in Gedanken wenigstens, gegen ein andres zu halten, das in Rücksicht auf jenes *parvum* heiſsen müsste, wiewohl dieses in Rücksicht auf ein andres noch kleineres Ding wieder *magnum* heiſsen könnte. Um aber im Deutschen *quantitas* und *magnitudo* zu unterscheiden, kann jene am schicklichsten Gröſse, diese aber Groſsheit benannt werden. — Auf diesen Begriffen nun (§. 50 und 51) — wenn sie nach den logischen Prinzipien der absoluten und relativen Identität (Log. §. 17 und 20. Anm. 4) mit einander verknüpft werden — beruhen oder es gehen aus dieser Verknüpfung hervor die bekannten mathematischen Axiome: Jede Gröſse ist sich selbst gleich — Das Ganze ist gleich allen seinen Theilen zusammen, und umgekehrt — Wenn das Ganze gesetzt wird, so werden auch alle seine Theile gesetzt, und umgekehrt *) — Wenn

---

*) Bei der Umkehrung dieser beiden Sätze muss jedoch vorausgesetzt werden, dass die Theile nicht bloſs überhaupt, sondern auch in der zum Ganzen gehörigen Verbindung gesetzt werden. Denn wenn ich z. B. ein Viereck durch die Diagonale in zwei Dreiecke theile: so giebt das bloſse Setzen dieser Dreiecke noch kein wirkliches Viereck, wofern ich sie nicht so setze, dass ihre Hypotenusen zusammenfallen und durch diese Verbindung wieder jene Diagonale bilden. Ihr Flächenraum bleibt jedoch immer dem Flächenraume des Vierecks gleich, wenn derselbe geometrisch bestimmt wird

das Ganze aufgehoben wird, so werden auch alle seine Theile aufgehoben, und umgekehrt — Wenn das Ganze gesetzt wird, so wird auch irgend ein Theil desselben (*pars aliquota*) gesetzt, aber nicht umgekehrt — Wenn das Ganze aufgehoben wird, so wird auch irgend ein Theil desselben aufgehoben, aber nicht umgekehrt (d. h. mit dem einen auch die übrigen) — Was im Theile enthalten, ist auch im Ganzen enthalten (*pars partis est etiam pars totius*) — Zwei Gröſsen, die einer dritten gleichen, sind sich selbst gleich — Von zwei ungleichen Gröſsen ist die kleinere nur einem Theile der gröſseren gleich u. s. f.

§. 52.

Eine Gröſse heiſst extensiv (ausgedehnt im engern Sinne, §. 27) wieferne das Mannigfaltige derselben als den Raum einnehmend — intensiv, wiefern ein Mannigfaltiges in ihr bloſs durch ein mögliches Ab- oder Zunehmen oder Sichgleichbleiben in der Zeit vorstellbar ist. Dort kann man sich das Ganze mittels der Theile, hier die Theile bloſs mittels des Ganzen vorstellen. Jene wird daher nach und nach, diese auf einmal wahrgenommen. Die protensive Gröſse aber ist der extensiven analog, wieferne die Zeit als eine Linie im Raume vorgestellt wird (§. 23) und der intensiven, wieferne diese (ab- oder zunehmend oder auch sich gleich bleibend) eine Zeit lang dauert. Es kann daher sowohl die extensive als die intensive Gröſse als etwas Protensives vorgestellt werden.

Anm. Zuweilen kann es scheinen, als wenn die extensive Gröſse auf einmal (z. B. bei sehr kleinen

oder sehr entfernten Gegenständen) und die intensive nach und nach wahrgenommen würde (z. B. wenn das Auge aus dem Hellen in's Dunkle kommt und das wenige noch vorhandne Licht allmählich auffasst, oder wenn die Hand, in heiſses Wasser getaucht, erst nach einigen Augenblicken die ganze Hitze desselben fühlt). Allein dieſs ist ein bloſser Sinnenschein, welcher daher rührt, dass die Wahrnehmung an gewisse empirische Bedingungen (Organe und deren Zustand, Verhältniss zum Gegenstande u. s. w.) gebunden ist (Log. §. 137 und 138). Das Extensive kann als extensiv nur nach und nach, und das Intensive als intensiv nur auf einmal apprehendirt werden.

§. 53.

Eine Gröſse heiſst **stetig** (ununterbrochen, **flieſsend** — *continuum*) wieferne sie durch bloſse Fortsetzung der Verbindung des Mannigfaltigen gedacht wird, mithin ihre Theile unmittelbar verknüpft sind; **unstetig** (unterbrochen — *discretum*) wieferne sie durch Wiederholung einer immer aufhörenden Verbindung des Mannigfaltigen gedacht wird, mithin ihre Theile von einander abgesondert sind und jeder für sich ein Ganzes ausmacht. Die unstetige Gröſse kann daher ein Aggregat von stetigen Gröſsen sein, die unter einen Begriff zusammengefasst werden (z. B. die Bücher einer Bibliothek). Die Zahl (§. 44. nebst Anm.) ist Ausdruck einer unstetigen Gröſse; denn jeder ihrer Theile kann als Ganzes für sich betrachtet werden ($6 = 5 + 1 = 4 + 2 = 3 + 3$ u. s. f.).

Raum und Zeit werden als stetige Gröſsen vorgestellt (§. 18. nebst Anm.).

§. 54.

Gröſsen heiſsen gleichartig (*homogenea*) wenn sie von derselben — ungleichartig (*heterogenea*) wenn sie von verschiedner Beschaffenheit sind. Gleichartigkeit und Ungleichartigkeit beziehn sich also auf die Qualität der Dinge. Je verschiedner die Qualität, desto ungleichartiger sind die Dinge. Gleichartigkeit und Ungleichartigkeit haben also ihre Grade. Gleichartige Gröſsen sind einander ähnlich (*similia*) — ungleichartige unähnlich (*dissimilia*). Daher heiſsen auch die Theile eines Ganzen (§. 50) gleichartig (*similares*) wenn sie von einander und vom Ganzen nur quantitativ — ungleichartig (*dissimilares*) wenn sie qualitativ unterscheidbar sind. Jene sind Ergänzungs- oder Aggregattheile (*integrantes*) diese Bestand- oder Elementartheile (*constitutivae*). Aehnlichkeit und Unähnlichkeit beziehn sich also ebenfalls auf die Qualität der Dinge. Gröſsen, welche als gleich und ähnlich angeschaut werden, kongruiren. Kongruenz ist also die anschauliche Gleichheit und Aehnlichkeit der Gröſsen; das Gegentheil heiſst Inkongruenz.

Anm. Dieſs ist der strenge oder mathematische Begriff der Kongruenz, nach welchem kongruente Gröſsen einander decken müssen, welches nicht möglich wäre, wenn sie nicht gleich und ähnlich wären. Sonst versteht man unter Kongruenz auch wohl eine

jede Art der Uebereinstimmung, Angemessenheit, mithin auch bloſse Aehnlichkeit. — Wenn man die Gleichartigkeit oder Ungleichartigkeit der Dinge hauptsächlich auf ihre Form (im Ganzen oder in den Theilen) bezieht: so nennt man sie auch Gleichförmigkeit oder Ungleichförmigkeit.

§. 55.

Wenn man Gröſsen mit einander vergleicht, um sie durch einander zu bestimmen: so werden sie gemessen. Messen (*metiri*, *mensurare*) heiſst nämlich durch eine gewisse Gröſse, die man als Einheit annimmt, eine andre Gröſse bestimmen, oder untersuchen, wie vielmal die eine in der andern enthalten. Die als Einheit zur Bestimmung der andern gebrauchte Gröſse heiſst das Maſs oder der Maſsstab (*mensus*, *mensura*) und muss mit der zu messenden Gröſse gleichartig sein, weil sonst nicht eine durch die andre bestimmt werden könnte.

Anm. 1. Das Messen ist ursprünglich ein Zählen. Denn es geschieht durch sukzessives Addiren des Einen zum Einen, mithin durch Zurückführen der stetigen Gröſse, wenn eine solche gemessen werden soll, auf die unstetige, deren allgemeiner Ausdruck die Zahl ist (§. 53). Daher geht auch in der Gröſsenlehre die Arithmetik als Lehre von den unstetigen Gröſsen der Geometrie als Lehre von den stetigen nothwendig voraus. Das Messen eines Dinges im Raume kann folglich nur in der Zeit geschehen. Die Zeit kann aber auch selbst gemessen werden, wieferne man einen Theil derselben als Einheit (z. B. Stunde) zum Maſsstabe eines andern Theils (z. B. Tag) nimmt; wobei die Vorstellung der Zeit

als einer Linie, mithin als eines räumlichen Dinges, zum Grunde liegt (§. 23. nebst Anm.).

Anm. 2. Was nicht gemessen und gezählt werden kann, heiſst unermesslich und unzählig, und zwar entweder in absoluter Bedeutung, wenn es so gedacht wird, dass kein Maſs und keine Zahl es erreichen kann (wie Raum und Zeit) oder in relativer, wenn man nur nicht im Stande ist, sein Maſs und seine Zahl zu finden (wie die Entfernungen der äuſsersten Lichtpunkte am Himmel oder die Menge aller lebendigen Wesen auf der Erde). Jenes muss das Maſslose (*immensum*) und Zahllose (*innumerum*) dieses das Unmessbare (*immensurabile*) und Unzählbare (*innumerabile*) genannt werden. Daher nennen wir oft selbst dasjenige unermesslich und unzählig, dessen Gröſse oder Menge nicht in ihrer Totalität von Sinn oder Einbildungskraft aufgefasst werden kann, ob es gleich an sich messbar und zählbar ist (wie ein hoher Berg oder das sichtbare Sternenheer). Diese letzte Bedeutung könnte man auch die ästhetische nennen, indem sie bei der Gröſsenschätzung, die nicht mathematisch, sondern ästhetisch ist, stattfindet. — Dieselbe Bewandtniss hat es mit dem Ausdruck: Unendlich, worunter man im strengen Sinne dasjenige versteht, dessen Gröſse nach gar keinem bestimmten Maſsstabe geschätzt und daher auch durch keine Zahl ausgedrückt werden kann. Da nun der Maſsstab irgend eine gegebne Gröſse ist, die in Vergleichung mit einer andern groſs oder klein sein kann (z. B. Sonnenweite, Erddiameter, Meile, Zoll) so kann man auch sagen: Eine unendliche Gröſse (*quantum infinitum*) ist, welche gröſser oder kleiner als jede gegebne (groſse oder kleine) Gröſse ist. Es lassen sich also unendlich groſse und unendlich kleine Gröſsen denken. Wenden wir dieſs auf extensive und intensive Gröſsen (§. 52) an: so wird

die extensive Gröfse unendlich heifsen müssen, wenn keine sukzessive Zusammenfassung ihrer Theile möglich ist, und zwar unendlich klein, wenn die Unmöglichkeit darauf beruht, dass man gar keinen Theil in ihr unterscheiden kann, und unendlich grofs, wenn die sukzessive Zusammenfassung der unterscheidbaren Theile in keinem Zeitpunkte als vollendet gedacht werden kann. Die intensive Gröfse aber müsste unendlich heifsen, wenn in Ansehung ihrer gar keine Gradbestimmung (kein Zu- oder Abnehmen) möglich wäre, und zwar unendlich klein, wenn sie kleiner, und unendlich grofs, wenn sie gröfser als jeder gegebne Grad wäre, so dass im ersten Falle kein Abnehmen, im zweiten kein Zunehmen weiter stattfinden könnte. Oft nennen wir aber auch schon das sehr Grofse und Kleine unendlich grofs und klein, ob es wohl genauer betrachtet endlich ist, durch Mafs oder Zahl bestimmt, und folglich auch als vermehrt oder vermindert wenigstens gedacht werden kann. Man kann daher auch eine unendlich grofse oder kleine Gröfse für eine solche erklären, bei der keine Vermehrung oder Verminderung weiter stattfindet. Im Gegenfalle ist sie endlich (*quantum finitum*).

§. 56.

Da die intensive Gröfse als ein Mannigfaltiges vorgestellt wird, das in der Zeit ab- oder zunimmt oder sich gleich bleibt (§. 52): so wird sie als ein Reales von einer gewissen Beschaffenheit gedacht, und kann daher auch als Gröfse der Qualität (*quantitas virtutis* — letztes Wort in allgemeiner Bedeutung genommen — s. *virtualitas*) erklärt werden. Sie lässt, als endlich gedacht, verschiedne Grade zu (§. 45).

Ein gegebner Grad ist aber selbst wieder eine intensive Gröſse und enthält daher ein Mannigfaltiges oder Theile in sich, die ihm selbst gleichartig (§. 54) d. h. selbst wieder Grade, obwohl kleinere, sind. Die Vielheit kleinerer oder niederer Grade macht einen gröſsern oder höhern aus. Die zwischen einem gegebnen höhern und niedern Grade in der Mitte liegenden heiſsen Zwischengrade (*gradus intermedii*).

§. 57.

Ein Ding heiſst beschränkt oder eingeschränkt (*limitatum*) wiefern es als eine endliche Gröſse gedacht wird. Denn es wird alsdann etwas in ihm gesetzt in Verbindung mit Negazion (§. 39. Anm. 1). Die Negazionen eines Dinges in Bezug auf seine Posizionen heiſsen daher dessen Schranken (*limites*) — Gränzen (*termini*) aber, wiefern es dadurch in Ansehung seiner (extensiven, intensiven oder protensiven) Gröſse als bestimmt (*determinatum*) gedacht wird. Das Beschränkte heiſst insofern auch begränzt. Das Gegentheil von beiden ist das Schrankenlose (*illimitatum*) und das Gränzenlose oder Unbegränzte (*interminatum*).

§. 58.

Wessen Gröſse in irgend einer Hinsicht vermehrt oder vermindert wird, das nimmt zu, wächst (*crescit*, *intenditur*) oder nimmt ab, lässt nach (*decrescit*, *remittitur*, *languescit*). Es kann daher ein Ding extensiv, intensiv und

protensiv zunehmen; abnehmen aber kann es nur extensiv und intensiv, da sich dessen protensive Gröſse auf seine Dauer in der Zeit bezieht, welche, wieferne sie in die Vergangenheit gesetzt wird, nicht mehr als einer Verminderung fähig gedacht werden kann. Sie wird daher, wenn etwas verschwindet (z. B. das Leben eines thierischen, das Feuer eines brennenden Körpers) nicht als vermindert, sondern als aufhörend gedacht.

§. 59.

Quantität mit Qualität verbunden oder eine extensive Gröſse zugleich als eine intensive gedacht giebt den Begriff eines wirklichen Ausgedehnten (*extensum reale*) d. h. eines Dinges, welches Raum und Zeit erfüllt. Wieferne dessen Ausdehnung auf eine bestimmte Weise beschränkt ist, hat es Gestalt (*figura*).

§. 60.

Ein Ausgedehntes überhaupt, welches nach allen drei Dimensionen des Raums (§. 23) als beschränkt vorgestellt wird, heiſst ein Körper, und zwar ein mathematischer, wieferne man sich denselben nur als ausgedehnt, mithin den Raum durch seine Quantität bloſs einnehmend — ein physischer aber, wieferne man sich denselben als ein wirkliches Ausgedehnte, mithin den Raum durch seine Qualität auch erfüllend denkt (§. 59). Die Gränze des Körpers heiſst Fläche,

die der Fläche, **Linie**, die der Linie, **Punkt**. Die Fläche (im strengen oder mathematischen Sinne) ist also nur nach zwei Dimensionen (Länge und Breite) die Linie nur nach einer Dimension (Länge) ausgedehnt. Der Punkt (in demselben Sinne) hat folglich gar keine Ausdehnung, ist mithin selbst kein Raum und kein Theil des Raums, sondern blofs die Gränze irgend eines gegebnen Raums. Ebendaher ist auch der **Augenblick** als Zeitpunkt in der Zeitlinie gedacht (§. 23. Anm.) keine Zeit und kein Theil der Zeit, sondern blofs die Gränze irgend einer gegebnen Zeit.

Anm. Die Ausdrücke: Fläche, Linie, Punkt und Augenblick, sind hier in der strengen oder mathematischen Bedeutung erklärt worden, da man hingegen im gemeinen Redegebrauche selbst wirkliche Körper, wenn sie sehr klein sind, Punkte, und ebenso sehr kleine Zeittheile Augenblicke nennt. Indessen lässt sich auch dieser Sprachgebrauch mit jenem gewissermafsen vereinigen. Denn man kann sich einen Raum- oder Zeittheil so klein denken, dass er kleiner als jede gegebne Gröfse in Raum oder Zeit sei. Mithin kann man auch Punkte und Augenblicke als Raum- und Zeittheile denken, indem man ihren Begriff so bestimmt: Punkt ist ein **unendlich kleiner** Theil des Raums, und Augenblick ein **unendlich kleiner** Theil der Zeit (§. 55. Anm. 2). Denn sie werden alsdann kleiner als jede gegebne Raum- oder Zeitgröfse vorgestellt. Auf dieselbe Weise könnte man auch mit Recht sagen, die Linie habe eine unendlich kleine Breite, und die Fläche eine unendlich kleine Tiefe oder Dicke.

§. 61.

Das Substanziale wird gedacht als ein beharrliches, das Akzidentale als ein wechselndes Ding (§. 40. Anm. und §. 46. Anm.). Beharrlichkeit im strengen Sinne ist Sein zu aller Zeit, Wechsel Sein und Nichtsein zu verschiednen Zeiten. Das Beharrliche als solches wird also als unwandelbar, das Wechselnde als wandelbar gedacht. Das Wechselnde heifst augenblicklich oder momentan, wenn es einen so kleinen Zeittheil einnimmt, dass derselbe als unendlich klein erscheint oder für einen blofsen Augenblick gehalten wird, wenn also das Wechselnde gleich, nachdem es entstanden, wieder verschwindet, während oder dauernd aber, wenn es mehre Zeittheile hindurch wirklich ist. Dauer (§. 26) ist also Gröfse des Daseins in der Zeit.

Anm 1. Von dem Augenblicklichen kann man sagen, dass es eine unendlich kleine Dauer habe, weil der Zeittheil, den es einnimmt, so klein ist, dass man in ihm selbst keine Theile weiter unterscheidet, mithin diesen Zeittheil so schätzt, als wäre er ein Augenblick, und weil man den Augenblick auch als einen unendlich kleinen Zeittheil denken kann (§. 60. Anm.). Man muss aber hiebei absolute und relative Dauer eben so unterscheiden, wie oben absolute und relative Gröfse (§. 50 und 51). Jene ist Gröfse des Daseins in der Zeit überhaupt, diese die verhältnissmäfsige Gröfse des Daseins in der Zeit zweier oder mehrer mit einander verglichenen Dinge, von denen alsdann dasjenige, welches eine gröfsere Dauer hat, dauerhaft (langdauernd)

dasjenige aber, welches eine kleinere Dauer hat, vorübergehend (kurzdauernd) heißt. Daher nimmt man auch das Wort: Beharrlichkeit, nicht immer im obigen strengen Sinne, sondern versteht oft darunter bloß die größere oder längere Dauer eines Dinges. Beharrlichkeit ist also dann gleichbedeutend mit Dauerhaftigkeit. Eine gränzenlose Dauer heißt Ewigkeit (*aeternitas*) und zwar *a parte ante*, wieferne die Dauer in Ansehung der Vergangenheit, *a parte post*, wieferne sie in Ansehung der Zukunft ohne Gränzen gedacht wird.

Anm. 2. Spinoza stellt in seiner Ethik (*P. I. Def.* 3) folgende Erklärung auf: „*Per substantiam* „*intelligo id, quod in se est et per se concipitur h. e.* „*id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei,* „*a quo formari debeat.*" — Diese Erklärung, auf welche jener große Denker sein ganzes pantheistisches System erbaute, hatte eigentlich schon vor ihm Des Cartes gegeben. S. dessen *principia philosophiae* (P. I. §. 51) wo es heißt: „*Per substantiam nihil* „*aliud intelligere possumus, quam rem, quae ita existit,* „*ut nulla alia re indigeat ad existendum.*" Hieraus folgert er dann sogleich weiter: „*Et quidem substan*„*tia, quae nulla plane re indigeat, unica tantum pot*„*est intelligi, nempe deus. Alias vero omnes non nisi* „*ope concursus dei existere posse percipimus. Atque ideo* „*nomen substantiae non convenit deo et illis univoce,* „*ut dici solet in scholis, h. e. nulla ejus nominis signi*„*ficatio potest distincte intelligi, quae deo et creaturis* „*sit communis.*" — Diese Begriffsbestimmung ist aber ganz willkürlich. Im Begriffe der Substanzialität liegt nichts weiter, als dass ein Ding mit einer gewissen Beharrlichkeit für sich bestehe; ob es auch durch sich selbst und allein bestehe oder ob es dazu eines andern Dinges bedürfe, ist in Bezug auf jenen Begriff gleichgültig. Also folgt auch nicht dar-

aus, dass es im Grunde nur eine einzige Substanz gebe, nämlich Gott, sondern es lässt sich jener Begriff auch auf andre Dinge, welche mit einer gewissen Beharrlichkeit für sich bestehen, als Menschen, Thiere u. s. w., mit vollem Rechte und in demselben Sinne beziehn. Denn wir können jene Beharrlichkeit ebensowohl als eine ewige, wie als eine zeitliche denken. Richtiger ist daher wohl die Erklärung, welche Des Cartes in Bezug auf jenen Begriff anderwärts aufstellt: S. dessen *rationes dei existentiam et animae a corpore distinctionem probantes* (hinter den *meditatt. de prima philos.* p. 75) wo es heifst: „*Omnis res, cui inest immediate, ut in sub-„jecto, aliqua proprietas sive qualitas — vocatur substantia*".

§. 62.

Das Substanziale wird ferner gedacht als die Unterlage (*substratum*) gewisser Bestimmungen, welche Merkmale desselben sind. Wieferne nun diese Bestimmungen entweder selbst beharrlich sind oder nicht, insoferne werden sie entweder als wesentliche oder als aufserwesentliche Merkmale einer Substanz gedacht. Jene zusammengenommen machen das Wesen derselben (*essentia*) aus, diese aber sind die eigentlichen Akzidenzen (§. 40. Anm. vergl. mit Log. §. 39).

Anm. Unter dem Wesen eines Dinges verstehn wir nichts anders als den Inbegriff seiner beharrlichen Bestimmungen, mithin derjenigen, ohne welche das Ding nicht das, was es ist, sein und bleiben würde. (Daher die bekannten Sätze: *Essentiae rerum sunt immutabiles, aeternae, incommunicabiles etc.*). Das Ding heifst aber auch selbst ein Wesen (z. B. ein lebendiges Wesen, ein organisches

Wesen) wiefern an ihm gewisse beharrliche Bestimmungen angetroffen werden. Das Wesen eines Dinges heiſst auch dessen Natur, das letzte Wort in formaler Bedeutung genommen (z. B. die Natur des Menschen) welche von der materialen zu unterscheiden ist, in welcher man einen gesetzmäſsigen Inbegriff von Dingen darunter versteht (z. B. Naturlehre) *). — Dass wir aber das Substanziale als Substrat der Bestimmungen eines Dinges, sowohl der beharrlichen als der wechselnden, denken, obgleich ohne jene beharrlichen Bestimmungen es überhaupt nichts Substanziales für uns geben würde: kommt daher, dass in einem kategorischen Urtheile, wiefern es objektiv gültig gedacht wird, der Gegenstand, worüber geurtheilt wird, stets nur als das Subjekt

---

*) In der Vorrede zu den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft (S. 3) macht Kant einen Unterschied zwischen Wesen und Natur eines Dinges. Jenes soll sein das erste innere Prinzip alles dessen, was zur Möglichkeit — diese aber das erste innere Prinzip alles dessen, was zum Dasein eines Dinges gehört. Daher, meint er, könne man den geometrischen Figuren nur ein Wesen, nicht aber eine Natur beilegen. Diese Unterscheidung scheint indessen mehr willkürlich als im Sprachgebrauche und in der Sache selbst gegründet zu sein. Denn kein Mathematiker wird Bedenken tragen zu sagen: Die Natur des Kreises besteht darin, dass alle Punkte der Peripherie gleich weit vom Zentrum abstehen; oder: Die Natur des vollkommnen Vierecks (Quadrats) bringt es mit sich, dass es von der Diagonale in zwei gleiche rechtwinklige und gleichschenklige Dreiecke zerschnitten wird. Oder ist die Natur einer Kreislinie, deren Halbmesser einen Fuſs lang ist, wiefern ich sie an einem ganz runden Tische wahrnehme, in der That verschieden von dem Wesen einer solchen Kreislinie, wiefern ich sie bloſs mittels der Einbildungskraft in mir konstruire? Liegt nicht dieselbe Konstrukzion der Möglichkeit und Wirklichkeit einer solchen Linie als erstes inneres Prinzip zum Grunde?

des Urtheils, nicht als Prädikat, dieses aber, es möge ein wesentliches oder aufserwesentliches Merkmal ausdrücken, immer nur als Bestimmung jenes Gegenstandes gedacht werden kann (z. B. der Körper des Cajus ist organisirt, der Körper des Cajus ist noch nicht erwachsen). — Wiefern übrigens die Bestimmungen oder Merkmale eines Dinges Eigenschaften oder Beschaffenheiten desselben heifsen, ist bereits in der im Paragraphen angeführten Stelle der Logik bemerkt worden.

§. 63.

Das Substanziale kann endlich auch gedacht werden entweder als einfach, wenn man es als ein Ding denkt, das sich nicht weiter in mehre Substanzen auflösen lässt, oder als zusammengesetzt, wenn man es als eine Vielheit mehrer trennbaren Substanzen denkt.

Anm. 1. Sowohl die Einfachheit als die Zusammengesetztheit der Substanzen kann wieder auf doppelte Art gedacht werden. Die einfache Substanz nämlich kann entweder als mit blofser Vorstellungskraft begabte Monade (nach Leibnitz) oder als mit Bewegkraft begabter Atom (nach Epikur) gedacht werden. Jene wird als absolut- dieser als relativ- einfach gedacht. Ein Atom (*corpusculum minimum* s. *elementare*) heifst also nur einfach als kleinster Theil des Zusammengesetzten, der mithin, ob er gleich noch zusammengesetzt ist und auch Gestalt hat, doch nicht wieder getheilt werden kann (*quod secari* — *τεμνεσθαι* — *nequit*). Die Zusammengesetztheit aber (*compositio sensu latiori*) kann entweder als blofse Zusammengesetztheit (*compositio sensu strictiori*) oder als Zusammenhang (*nexus*) gedacht werden. Nach jenem Begriffe wird das

Zusammengesetzte bloſs als Aggregat überhaupt gedacht, nach diesem aber als ein Aggregat, dessen Theile auf einander gegenseitig wirken und eben dadurch ihr Zusammengesetztsein bestimmen. Dort wird also nur eine äuſsere, hier eine äuſsere und innere Verknüpfung gedacht. Ob es übrigens einfache Substanzen gebe und wie sich die zusammengesetzten zu einander verhalten mögen, bleibt hier, wo nur die Begriffe analysirt werden sollen, ganz auſser Untersuchung.

Anm. 2. Die Ausdrücke Monade und Atom haben bei den Alten sehr verschiedne Bedeutungen, die man, um Misverständnissen vorzubeugen, wohl unterscheiden muss, um so mehr, da selbst die besseren Lexikographen, wie Schneider, sie nicht erwähnen. Bei den griechischen Mathematikern bedeutet *μονας* die numerische Einheit als Prinzip der Zahl (§. 44. Anm.). In der philosophischen Zahlenlehre oder arithmetischen Philosophie des Pythagoras steht daher der *μονας* als Einheit überhaupt, die *δυας* als Vielheit (*αοριστος δυας*, unbestimmte Zweiheit) entgegen. S. Sext. Emp. *hypott. pyrrhh. III,* 153—155. und *adv. mathematt. X,* 261—262. vergl. mit Diog. Laert. VIII, 25. Plato hingegen braucht in seiner Ideenlehre das Wort in der Mehrzahl, indem er unter Monaden (oder Henaden, wie er sie auch nennt) nichts anders versteht, als die Ideen selbst. Diese sind nämlich die Einheiten, unter welchen als Vernunftbegriffen alles Einzele steht. Ebendeswegen nennt er die Einzeldinge das Viele (*τα πολλα*) oder auch wegen ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit das Unendliche (*το απειρον*). S. Plat. *Phileb.* p. 216—219. *ed. Bip.* Die platonischen Monaden sind also etwas ganz andres als die leibnitzischen. — Dieselbe Verschiedenheit findet in Ansehung des Wortes Atom statt. Denn erstlich kann

es eine untheilbare materiale Substanz oder ein Grundkörperchen im Sinne LEUKIPP's, DEMOKRIT's und EPIKUR's bedeuten, wo man gewöhnlich sagte: *ἡ ατομος* (*ϐσια*). S. des Verf. Geschichte der Philosophie alter Zeit, §. 52. 53 und 110, nebst den dort angeführten Stellen. Zweitens kann es aber auch ein Einzelding (*individuum*) bedeuten, wo man gewöhnlich sagte: *το ατομον* (*ον* oder *σωμα*). So heiſst es in PORPHYR. *isag.* II, 9: *Των κατηγορϐμενων τα μεν καϑ' ἑνος λεγεται μονϐ, ὡς τα ατομα, οἷον Σωκρατης και το Οὗτος και το Τϐτο· τα δε κατα πλειονων, ὡς τα γενη και τα ειδη etc.* (*cf.* §. 34 *et* 38). Diese Atomen oder Einzeldinge nennt ARISTOTELES (*categg.* *c.* 3. *ed. Bip. c.* 5. *ed. Cas.*) erste Substanzen (*πρωται ϐσιαι*) die Arten und Gattungen der Dinge aber zweite Substanzen (*δευτεραι ϐσιαι*) wiewohl er anderwärts (*de interpr. c.* 13. *ed. Bip. c.* 15. *ed. Cas.*) unter ersten Substanzen auch die ewigen Wesen (*τα ἀϊδια*) versteht. Vergl. JUL. PACII *comment. analyt. ad h. l.*

§. 64.

Wenn zwei Dinge in einem solchen Verhältnisse stehn, dass das Zweite in seiner Folge auf das Erste als durch dieses bestimmt gedacht werden muss: so heiſst das Bestimmende die Ursache und das Bestimmte die Wirkung (§. 40 und 46). Eine Lehre von Ursachen und Wirkungen heiſst Aetiologie (welche entweder allgemein oder besonder sein kann) und die Verknüpfung zwischen beiden der ursachliche Zusammenhang (*nexus causalis*). Das Verhältniss der Ursache zur Wirkung heiſst Ursachlichkeit, das Verhältniss der Wirkung

zur Ursache Abhängigkeit. Ein Gewirktes ist also ein abhängiges Ding (*ens ab alio scil. dependens*) dem das Unabhängige (*ens a se*) entgegensteht.

Anm. Es kann etwas sowohl schlechthin (*ens absolute a se*) als beziehungsweise (*ens relative a se*) unabhängig genannt werden. Absolut unabhängig würde nur ein solches Wesen heissen können, welches weder in Ansehung seines Seins noch in Ansehung seines Wirkens ein anderweites Ding als Ursache voraussetzte. In diesem Sinne legten die Scholastiker Gott Aseität bei. Würde aber etwas als unabhängig nur von einigen, aber nicht von allen andern Dingen, oder nur in Ansehung gewisser Handlungen, aber nicht in Ansehung seines gesammten Seins und Wirkens gedacht: so könnt' es nur relativ unabhängig heissen. In diesem Sinne könnte man also auch wohl einem Staate, der von keinem andern Staate abhängig, Aseität beilegen. Die Unabhängigkeit heisst auch Selbständigkeit, obwohl zuweilen ein selbständiges Ding so viel als ein beständliches Ding oder eine Substanz bedeutet.

§. 65.

Die Ursache ist zureichend, wenn sie die ganze Wirkung hervorzubringen vermag; im Gegentheile, unzureichend. Die Ursache ist unmitttelbar, wenn sie selbst, mittelbar, wenn sie durch andre Ursachen die Wirkung hervorbringt. Diese andern Ursachen heissen dann Mittelursachen (*intermediae*) und, mit jener zusammengedacht, Mitursachen (*coefficientes*) welche entweder beigeordnet sind,

wenn sie **gleichzeitig**, oder **untergeordnet**, wenn sie **nach einander** wirken.

Anm. Die erste und vornehmste unter den Mitursachen heiſst **Hauptursache** (*primaria*) die übrigen **Nebenursachen** (*secundariae*). Die Mitursache heiſst **Hülfsursache** (*auxiliaris* s. *subsidiaria*) wieferne sie die zu einer bestimmten Wirkung unzureichende Ursache ergänzt, eine **werkzeugliche Ursache** (*instrumentalis*) aber, wieferne sie ein bloſses **Werkzeug** (*instrumentum*) ist, dessen sich die Hauptursache zur Hervorbringung einer Wirkung bedient. Jede werkzeugliche Ursache ist also eine Hülfsursache, aber nicht jede Hülfsursache eine werkzeugliche. (Man denke z. B. das Verhältniss zweier Menschen, die mit einem Hebel gemeinschaftlich eine Last bewegen, zu einander und zum Hebel. Der Eine ist Hülfsursache in Beziehung auf den Andern, und der Hebel ist Hülfs- und werkzeugliche Ursache in Beziehung auf Beide zugleich.) Als Hauptursache betrachtet man aber entweder diejenige, welche die übrigen zur Wirksamkeit bestimmt, oder die, welche den meisten Antheil an der Wirkung hat. Beides ist nicht nothwendig beisammen.

§. 66.

Eine Ursache, welche zum Wirken nothwendig bestimmt wird, heiſst eine **unfreie** oder **bedingte**, welche aber unabhängig von dieser Nothwendigkeit sich selbst zum Wirken bestimmt, eine **freie** oder **unbedingte**. Wenn die Nothwendigkeit, mit der eine Ursache zum Wirken bestimmt wird, keine äuſsere, sondern bloſs eine innere Naturnothwendigkeit ist: so heiſst die Ursache nur relativ, nicht absolut frei. Die Kau-

salität einer nothwendig bestimmten Ursache wird selbst als Wirkung gedacht, die der freien nicht. Eine freie Ursache als solche müsste daher schlechthin anfangen zu wirken und in Rücksicht auf ihre Wirkung die erste Ursache sein.

§. 67.

Wenn das wirkende Wesen zugleich ein denkendes ist und durch die vorhergedachte Wirkung zum Wirken bestimmt wird: so heiſst die Vorstellung von der Wirkung ein Zweckbegriff (*notio finalis*) und die dadurch vorgestellte Wirkung selbst objektiv der Zweck (*finis*) subjektiv die Absicht (*consilium*). Ein Zweck wird verwirklicht, wenn der Gegenstand des Zweckbegriffs hervorgebracht wird. Wieferne nun dieser Zweck ein Bestimmungsgrund der Ursache, die ihn verwirklicht, zu eben diesem Wirken ist: insofern ist er selbst eine Ursache und heiſst dann Zweck- oder Endursache (*causa finalis*) die Ursache aber, welche den Zweck verwirklicht, eine wirkende (*causa efficiens*) von welcher Art alle Ursachen sind, die nicht als Zweckursachen gedacht werden. Mit Bewusstsein der Wirkung oder nach Zwecken wirken heiſst handeln (im eigentlichen und strengen Sinne; denn im weitern wird es auch mit wirken oder thun gleichbedeutend gebraucht).

Anm. 1. In der Reihe der wirkenden Ursachen geht die Ursache der Wirkung, in der Reihe der Zweckursachen die Wirkung der Ursache vorher. Das letzte Glied in dieser Reihe heiſst der End-

zweck (*finis summus* s. *ultimus* — το τελος κατ' ἐξοχην). Es ist zugleich der Hauptzweck (*primarius*) dem alle übrigen als Nebenzwecke (*secundarii*) untergeordnet sind. Dasjenige, was einem denkenden und nach Zwecken handelnden Wesen zum Handeln nur entfernten Anlass giebt, heiſst eine gelegenheitliche Ursache (*causa occasionalis*); was aber dasselbe unmittelbar zum Handeln antreibt, die Bewegursache oder das Motiv (*causa movens* s. *motiva*). Der Zweck des Handels ist daher auch Motiv desselben. — Zwecklos handeln heiſst so handeln, als wenn man keinen Zweck dabei hätte; zweckmäſsig handeln, so, dass der Zweck erreicht, zweckwidrig oder unzweckmäſsig aber, so, dass der Zweck nicht erreicht werden kann. Das, wodurch man einen Zweck zu erreichen sucht, heiſst Mittel (*medium*) und wiefern es wider etwas gerichtet ist, das entfernt werden soll, Gegenmittel (*remedium*). Die Zweckmäſsigkeit der Dinge besteht also in einer solchen Einrichtung derselben, dass sie als Mittel gewissen Zwecken angemessen sind.

Anm. 2. Die Zweckmäſsigkeit eines Dinges kann entweder subjektiv oder objektiv sein. Jene besteht in der Angemessenheit eines Dinges, bei der Auffassung desselben durch die Wahrnehmung ein Gefühl der Lust in uns zu erwecken, und ist also ästhetisch (z. B. die Zweckmäſsigkeit einer schönen Musik, eines schönen Gemäldes, oder auch einer wohlschmeckenden Speise, einer wohlriechenden, vielleicht auch zugleich schönen Blume); diese in der Angemessenheit eines Dinges zu solchen Zwecken, die vom Verstande auf das Ding selbst bezogen werden, so dass es selbst in Ansehung seines Daseins als abhängig von gewissen Zwecken gedacht wird, und ist daher intellektual (z. B. die Zweckmäſsigkeit des Auges zum Sehen, des Ohres zum Hö-

ren, einer Uhr zur Zeitmessung, eines Hauses zum Bewohntwerden). — Die Zweckmäſsigkeit kann ferner entweder formal oder material sein. Jene findet statt, wenn ein Ding solchen Zwecken angemessen ist, die nicht gerade den Grund seiner Möglichkeit enthalten, aber doch aus seiner Gestalt nothwendig hervorgehen (z. B. die Zweckmäſsigkeit der Kreislinie zur Auflösung vieler Probleme, des Kegels zur Darstellung gewisser krummen Linien mittels verschiedner Schnitte); diese, wenn ein Ding Zwecken angemessen ist, die selbst als Gründe seiner Möglichkeit beurtheilt werden können (z. B. die Zweckmäſsigkeit der Geschlechtstheile zur Fortpflanzung, des Magens und Darmkanals zur Ernährung). — Endlich kann auch die Zweckmäſsigkeit entweder eine innere oder eine äuſsere sein. Jene findet statt, wenn das Ding für sich betrachtet zweckmäſsig ist (z. B. die Zweckmäſsigkeit eines Thiers oder einer Pflanze, als organischer Wesen); diese, wenn das Ding in Bezug auf ein andres zweckmäſsig ist (z. B. die Zweckmäſsigkeit der Steine zum Bauen, der Metalle zum Ausprägen, der Pflanzen für die Thiere oder eines Thiers für das andre oder auch der Thiere für die Pflanzen). Jene kann man auch die absolute, diese die relative Zweckmäſsigkeit nennen. Jene heiſst daher auch schlechthin oder vorzugsweise (κατ' ἐξοχην) Zweckmäſsigkeit, diese hingegen Brauchbarkeit oder Nutzbarkeit; denn sie setzt immer voraus, dass etwas dasei, von dem ein andres gebraucht oder benutzt werden könne. Eine Lehre von der Zweckmäſsigkeit der Dinge heiſst Teleologie. Sie ist also eine besondre Art der Aetiologie (§. 64).

§. 68.

Dasjenige, wodurch ein Ding Ursache von

einer bestimmten Wirkung wird, heifst seine Wirksamkeit (*efficacia*) und das allgemeine innere Prinzip derselben seine Kraft (*vis*). Die Kraft gehört zu den beharrlichen Bestimmungen eines Dinges (§. 62) wiefern es Ursache werden soll; was sie aber an und für sich betrachtet (unabhängig von ihrer Wirkung) sei, lässt sich gar nicht einmal fragen, da sie nur in, mit und durch die Wirkung erkannt und deshalb auch nur von ihr benannt wird (z. B. Einbildungskraft, Anziehungskraft u. s. w.).

Anm. Wenn wir den Dingen Kräfte beilegen, so wollen wir dadurch nichts anders andeuten, als dass sie etwas zu wirken vermögen. Durch die Wirkung allein kündigt sich uns die Kraft und mit dieser das Ding selbst als ein wirkliches an. Die Kraft wird daher gesetzt als eine Qualität des Dinges, die sich auf dessen Wirkungen bezieht und die, wenn sie sich auch nicht beständig äufsert, doch dem Dinge, wiefern es dasselbe sein und bleiben soll, zukommen muss. Hierauf beruht die Eintheilung der Kräfte in todte und lebendige. Da nämlich jede Kraft, wieferne sie als endlich (d. h. als eine innerhalb gewisser Schranken gegebne intensive Gröfse) gedacht wird, gröfser (stärker) oder kleiner (schwächer) sein kann, als irgend eine andre, deren Wirken ihrem Wirken entgegensteht: so kann die gröfsere Kraft die kleinere in ihrer Wirksamkeit hemmen oder ein Hinderniss (*impedimentum*) derselben werden. Die kleinere Kraft wird sich also dann so lange nicht äufsern und insofern als todt erscheinen, bis das Hinderniss entfernt ist und sie wieder als lebendig erscheint. Man sollte daher lieber schlummernde und wachende Kräfte sa-

gen. Denn dass die sogenannte todte Kraft nicht erstorben war, erhellet aus der nachfolgenden Lebendigkeit derselben; sie musste folglich, so lange das Hinderniss ihrer Wirksamkeit dauerte, wenigstens im Streben zur Wirksamkeit (*nisus* s. *conatus agendi*) begriffen sein. — Eine Kraft nun, die zu einer bestimmten Wirkung ungeachtet gewisser Hindernisse zureicht, heiſst mächtig und, wenn sie auch den Widerstand eines mächtigen Dinges zu überwinden vermag, gewaltig (*potens* s. *valida*). Macht und Gewalt (*potentia, potestas*) bedeutet also eine Stärke der Kraft, wodurch ein Ding andern kräftigen, und wohl gar mächtigen, Dingen überlegen ist, Ohnmacht (*impotentia*) hingegen eine Schwäche der Kraft, wodurch sie andern Kräften unterliegt oder zu einer bestimmten Wirkung nicht hinreicht. Allmacht (*omnipotentia*) würde aber nur einem Wesen von unendlicher Kraft (d. h. von einer solchen, gegen die jede andre unendlich klein wäre) zukommen, weil nur diese zu jeder möglichen Wirkung zureichen, mithin auch durch keine andre Kraft in ihrer Wirksamkeit gehemmt werden könnte *). — Eine Grundkraft endlich ist nichts anders als eine ursprüngliche oder Urkraft (*vis originaria*) d. h. eine solche, die nicht aus einer andern Kraft als Folge abgeleitet werden kann, sondern schlechthin zur Erklärung gewisser Wirkungen angenommen werden muss. Von ihr sind also die abgeleiteten Kräfte (*vires derivativae*) nur als Folge d. h. als

---

*) Wenn *potentia* und *actus* einander entgegengesetzt werden, so bedeuten sie, wie die griechischen Ausdrücke *δυναμις* und *ενεργεια* oder auch *εντελεχεια*, Möglichkeit und Wirklichkeit. Wer aber Macht hat, vermag viel d. h. es ist ihm möglich, viel zu wirken. Also kann *potentia* auch eben diese Macht bedeuten.

mannigfaltige Aeufserungsarten einer und derselben Kraft unterschieden. Uebrigens aber kann man die Kräfte auch so wie die Ursachen (§. 65) eintheilen.

§. 69.

Wenn Substanzen durch ihre Kräfte Ursachen von gewissen Akzidenzen in andern Substanzen sind, so fliefsen sie in dieselben ein. Der Einfluss (*influxus*) ist also ein Verhältniss der Substanzen, vermöge dessen sie auf einander wirken. Dieser würde einseitig sein, wenn nur A auf B wirkte, wechselseitig aber, wenn zugleich auch B auf A wirkte. Diese Wirkung wäre dann als eine Rückwirkung (*reactio*) zu denken, wodurch ein Thun (*actio*) und Leiden (*passio*) von beiden Seiten stattfände. Es müsste also auch sowohl ein Vermögen, eine Verändrung in dem andern hervorzubringen (Thätlichkeit, Aktivität, auch Spontaneität genannt) als ein Vermögen, eine Verändrung von dem andern zu erleiden (Empfänglichkeit, Passivität, auch Rezeptivität genannt) auf beiden Seiten gedacht werden.

§. 70.

Wieferne bei dem Einflusse der Substanzen auf einander oder ihrem Wirken und Rückwirken eine entgegengesetzte Wirksamkeit stattfindet oder beiderlei Wirken ein Gegenwirken ist: insoferne findet ein Streit derselben (*antagonismus s. conflictus substantiarum*) statt. Dadurch treten sie in reale oder dy-

namische Gemeinschaft und machen ein reales oder dynamisches Ganze aus.

Anm. Die reale Gemeinschaft ist von der idealen oder logischen verschieden, vermöge welcher Vorstellungen als zusammengehörig einander wechselseitig bestimmen und daher auch nur ein ideales oder logisches Ganze (dergleichen die Logik selbst, so wie jedes wissenschaftliche System ist) ausmachen. Die reale Gemeinschaft ist entweder unmittelbar, wenn die in Gemeinschaft stehenden Dinge auch gemeinschaftliche Gränzen im Raume haben oder sich berühren, oder mittelbar, wenn sie in verschiednen Räumen durch andre Dinge auf einander wirken. Doch lässt sich denken, dass sie auch unmittelbar in die Ferne auf einander wirken. Dinge in realer Gemeinschaft sind einander gegenwärtig, und zwar lokal, wenn sie durch Berührung, virtual oder bloſs dynamisch aber, wenn sie durch Wirkung in die Ferne in Gemeinschaft stehen. Allgegenwärtig würde ein Wesen sein, wenn es in Beziehung auf alle andre Wesen unmittelbar wirksam sein könnte, ohne sie doch zu berühren oder von ihnen berührt zu werden. Es müsste also gar nicht an Bedingungen des Raums gebunden und von einer Kraft sein, gegen die jede andre unendlich klein wäre (§. 68. Anm.) so dass von Seiten dieser kein Rück- oder Gegenwirken stattfände, mithin der Einfluss nur einseitig wäre (§. 69).

§. 71.

Die Möglichkeit der Dinge (§. 41 und 47) ist entweder eine innere (unbedingte, absolute) wenn sie einem Dinge nach seinem bloſsen Begriffe betrachtet, oder eine äuſsere (bedingte, hypothetische, relative) wenn sie einem Dinge

im Verhältnisse zu andern Dingen zukommt (Log. §. 22. Anm. 2). Eben so kann die Unmöglichkeit eingetheilt werden. Wenn man ein Ding **nicht unmöglich** nennt, so deutet man gewöhnlich nur die innere Möglichkeit an.

§. 72.

Das **Sein** (*esse*) wenn es nicht die bloſse logische Kopel (Log. §. 52. Anm. 2) andeutet, ist die Realität selbst (§. 12. vergl. mit §. 42). Das **Dasein** aber (*existere*) ist ein durch Wirksamkeit bestimmtes und sich ankündigendes Sein, mithin die Wirklichkeit eines Dinges (*existentia*). Der denkbare Inbegriff des Wirklichen überhaupt heiſst das **absolute All**, der für uns erkennbare Inbegriff des gegebnen (*dati et dabilis*) Wirklichen, das **relative All**, welches auch oft schlechtweg das **Universum** oder die **Welt** (*mundus*) auch pleonastisch das **Weltall** oder **Weltganze** (*universus s. totus mundus*) genannt wird.

Anm. Einige alte Philosophen machten einen Unterschied zwischen dem **All** (πᾶν) und dem **Ganzen** (ὅλον) in Bezug auf die Welt. Die Stoiker z. B. verstanden unter **jenem** die Welt, die sie für begränzt hielten, und den leeren Raum auſserhalb derselben zusammengenommen, unter **diesem** aber bloſs die begränzte Welt, also mit Ausschluss des leeren Raumes auſserhalb. Die Epikureer aber verwarfen diesen Unterschied. Auch ist er in der That unstatthaft, weil dabei etwas ganz Unerweisliches, nämlich ein *vacuum extramundanum*, vorausgesetzt wird. S. tiefer unten die metaphysische Kosmologie. §. 171.

Auch vergl. Sext. Emp. *adv. math.* IX, 332. Plut. *de placitis philoss.* II, 1. und Diog. Laert. VII, 143.

§. 73.

Was dazusein anhebt (wirklich wird) entsteht (*oritur*); was dazusein aufhört (nichtwirklich wird) vergeht oder geht unter (*interit*). Das Entstehen sowohl als das Vergehen sind Begebenheiten (*eventus*). Denn Begebenheit ist alles Geschehene (*factum*, *res in facto posita*); das Vergehen aber ist auch etwas, das geschieht. Die Handlung, durch welche etwas entsteht, heifst Hervorbringung (*productio*) durch welche etwas vergeht, Zerstörung (*destructio*). Jene bewirkt den Anfang (*initium*) diese das Ende (*finis*) eines Dinges.

Anm. Hervorbringung sowohl als Zerstörung können absolut und relativ gedacht werden. Absolute Produkzion würde die Hervorbringung des Substanzialen selbst, absolute Destrukzion die Zerstörung ebendesselben sein. Jene müsste Schöpfung (*creatio*) diese Vernichtung (*annihilatio*) heifsen. Jene könnte auch als eine Hervorbringung aus Nichts (*cum nihil ante esset*) diese eine Zerstörung in Nichts (*ut nihil amplius sit*) genannt werden. Relative Produkzion hingegen wäre die Hervorbringung einer blofsen Bestimmung des schon vorhandnen Substanzialen, so wie relative Destrukzion die Zerstörung einer solchen Bestimmung. Jene könnte Bildung (*formatio*) heifsen, weil dadurch blofs die Art und Weise des Daseins der Dinge (*forma existentiae*) bestimmt wird, diese aber Auflösung (*solutio* — nicht blofs im chemischen, sondern in allgemeiner Bedeutung genommen)

weil dadurch etwas vom Substanzialen getrennt wird, was ihm vorher anhing. Schöpfung und Vernichtung sind einander schlechthin entgegengesetzt; denn durch diese ginge das Ding, was durch jene entstand, mit allen seinen Bestimmungen gänzlich unter. Bildung und Auflösung hingegen sind nothwendig mit einander verknüpft; denn indem durch die letzte eine Bestimmung untergeht, tritt an deren Stelle eine andre, und indem durch die erste eine neue Bestimmung entsteht, vergeht dafür eine andre. — Anfang und Ende können ebenfalls entweder absolut oder relativ gedacht werden.

§. 74.

Das Beisammensein der wirklichen Bestimmungen eines Dinges macht dessen Zustand (*status*) aus. Wenn in einem Dinge Bestimmungen entstehn und vergehn, so wird es verändert, oder es kommt in einen andern Zustand. Veränderung (*mutatio*) ist also Aufeinanderfolge verschiedner Bestimmungen desselben Dinges oder ein Wechsel von Bestimmungen. Jede Verändrung ist demnach eine Begebenheit (§. 73). Was einem Wechsel von Bestimmungen unterworfen ist, heifst veränderlich, das Gegentheil unveränderlich. Alle Verändrungen sind anderweite Bestimmungen eines Dinges und heifsen daher auch Modifikazionen (*quavis mutatione alius essendi modus efficitur*).

Anm. Jede Verändrung geschieht in der Zeit. Verändrung in Ansehung des Raums ist Bewegung. Bewegung bezieht sich daher auf Raum und Zeit zu-

gleich (§. 28). Doch steht bei den alten Philosophen auch oft **Bewegung** (κινησις) für **Veränderung** (μεταβολη, αλλοιωσις) überhaupt. Jene heifst daher bestimmter φορα. Was in Raum und Zeit, ist veränderlich; denn es kann in verschiednen Theilen des Raums und der Zeit sein. Schöpfung oder absoluter Anfang und Vernichtung oder absolutes Ende (§. 73. Anm.) könnten zwar als Begebenheiten, aber nicht als Verändrungen angesehn werden. Denn dadurch wechseln keine Bestimmungen, sondern sie heben entweder erst an, oder sie hören gänzlich auf — beides mit den Dingen selbst. Wenn also ein Substanziales entstände oder verginge, so könnte man nicht sagen, es habe sich dasselbe verändert; denn was sich verändern soll, muss **schon** und **noch** dasein; aber wohl, es habe sich etwas begeben oder es sei etwas geschehen.

§. 75.

Die Nothwendigkeit der Dinge (§. 41 und 47) ist entweder eine **innere** (unbedingte, absolute) wenn sie einem Dinge nach seinem bloſsen Begriffe, mithin vermöge seiner eignen Natur oder seines Wesens, oder eine **äufsere** (bedingte, hypothetische, relative) wenn sie einem Dinge im Verhältnisse zu andern Dingen zukommt, mithin außer dem Dinge selbst noch anderweite Bedingungen seiner Wirklichkeit vorausgesetzt werden müssen. Ein schlechthin unabhängiges Ding (§. 64. Anm.) müsste auch unbedingt nothwendig sein.

§. 76.

Das Gegentheil der Nothwendigkeit ist die

Zufälligkeit (*accidentalitas s. contingentia*). Zufällig heifst nämlich dasjenige, was dasein und nicht dasein kann. Wenn nun etwas blofs um einer aufser ihm liegenden Bedingung willen nothwendig ist: so könnt' es an und für sich betrachtet auch nicht dasein. Denn wenn die Bedingung wegfällt, so fällt auch das Bedingte weg (*cessante conditione cessat conditionatum*). Das Bedingtnothwendige ist also aufser seinem Zusammenhange mit der Bedingung gedacht zufällig, und das Zufällige kann unter einer gewissen Bedingung auch nothwendig sein. Das Unbedingtnothwendige muss auch als unveränderlich gedacht werden; das Bedingtnothwendige und Zufällige hingegen lässt sich auch als veränderlich denken (§. 74).

§. 77.

Bedingung überhaupt (*conditio*) heifst jedes (logische oder reale) Ding, das ein andres bestimmt, und Bedingtes (*conditionatum*) jedes Ding, das durch ein andres bestimmt wird (Log. §. 20. Anm. 5). Eine Menge von Dingen, die als einander stetig bestimmend gedacht werden, macht eine Reihe (*series*) von Bedingungen aus, wovon jede einzele ein Glied (*membrum*) heifst. Eine solche Reihe kann als endlich (*finita*) oder unendlich (*infinita*) gedacht werden, je nachdem sie ein erstes und letztes Glied hat oder nicht. Hat sie nur eins von beiden, so wird sie als endlich und un-

endlich zugleich, obwohl in verschiedner Hinsicht, gedacht.

Anm. 1. Es lassen sich also vier Arten von Reihen denken: 1) absolut endliche d. h. solche, welche Anfang und Ende haben, und deren Schema ist:

A, B, C, D, E, F, G.

2) absolut unendliche d. h. solche, welche weder Anfang noch Ende haben, und deren Schema ist:

. . . A, B, C, D, E, F, G . . .

3) relativ endliche und unendliche d. h. solche, die einen Anfang, aber kein Ende haben, und deren Schema ist:

A, B, C, D, E, F, G . . .

4) relativ unendliche und endliche d. h. solche, die keinen Anfang, aber ein Ende haben, und deren Schema ist:

. . . A, B, C, D, E, F, G.

In einer absolut endlichen Reihe ist das erste Glied bloſs Bedingung, das letzte bloſs Bedingtes, und die mittleren beides zugleich; sie hat also eine Bedingung, die kein Bedingtes, und ein Bedingtes, das keine Bedingung ist. In einer absolut unendlichen Reihe aber ist jedes Glied beides zugleich; sie hat also keine Bedingung, die nicht Bedingtes, und kein Bedingtes, das nicht Bedingung wäre. Die relativ endliche und unendliche Reihe hat zwar eine erste Bedingung, aber kein letztes Bedingtes; das erste Glied ist also bloſs Bedingung, die übrigen beides zugleich. Die relativ unendliche und endliche Reihe aber hat keine erste Bedingung, obwohl ein letztes Bedingtes; das letzte Glied ist also bloſs Bedingtes, die übrigen beides zugleich.

Anm. 2. Durchgeht man in Gedanken eine Reihe abwärts d. h. nach dem Bedingten zu, so ist das Denken ein Fortgang (*progressus*); durchgeht man

sie aufwärts d. h. nach den Bedingungen zu, so ist das Denken ein Rückgang (*regressus*). Eine Reihe kann also entweder in Ansehung des Fortgangs oder des Rückgangs oder in beiderlei Hinsicht als endlich oder als unendlich gedacht werden. Denkt man diese Unendlichkeit so, dass die Reihe kein Erstes oder Letztes haben kann: so ist das Durchgehn derselben ein Fort- oder Rückgang in's Unendliche (*in infinitum*) zu nennen (z. B. wenn man eine gegebne Linie immerfort halbirt). Denkt man sie aber so, dass sich ein Erstes oder Letztes der Reihe nur nicht bestimmen lässt: so ist es bloss ein Fort- oder Rückgang in's Unbestimmte oder in unbestimmbare Weite (*in indefinitum*) zu nennen (z. B. wenn man den letzten Weltkörper von der Erde aus gerechnet aufsuchen wollte).

§. 78.

Da der Verstand die Objekte nach seinen (reinen und versinnlichten, ursprünglichen und abgeleiteten) Begriffen beurtheilt d. h. das Verhältniss seiner Begriffe zu dem durch Anschauung und Empfindung Gegebnen bestimmt, wodurch eben jene Begriffe als etwas Subjektives auf etwas Objektives bezogen (objektivirt) werden und das Wahrgenommene als ein wirklicher Erkenntnissgegenstand in's Bewusstsein tritt (§. 33 und 34): so muss sich der Verstand bei diesem Gebrauche seiner Begriffe nach gewissen Gesetzen richten, welche, durch Worte ausgedrückt oder in Formeln gefasst, als Grundsätze der menschlichen Erkenntniss (*principia cognitionis humanae*) wieferne diese

dern unterschieden sein möge, gewissen allgemeinen und nothwendigen Regeln unterworfen sein muss, weil sonst gar keine Erfahrung möglich sein würde. Denn setzet, dass das Gemüth an den Gegenständen der Erfahrung gar nichts Allgemeines und Nothwendiges anträfe, dass es z. B. gar kein Beharrliches (Substanz) gäbe, sondern jeden Augenblick das Eine vernichtet und etwas ganz Andres, eben so bald wieder Verschwindendes, an dessen Stelle träte, oder dass an den bleibenden Dingen ohne irgend einen erkennbaren Grund (Ursache) diese Bestimmung entstände und jene verginge: so würde unser Bewusstsein von den einzelen Erscheinungen völlig isolirt und zerstreut sein und gar kein Zusammenhang unter den Gegenständen der Erfahrung (wenn dann überall noch davon die Rede sein könnte) stattfinden; sie würden also auch in gar keine Einheit des Bewusstseins aufgenommen werden können, oder mit andern Worten, das Gemüth würde gar keine Erkenntniss von ihnen durch eine regelmäſsige Verknüpfung seiner, darauf sich beziehenden, Vorstellungen erzeugen, mithin auch keine wirkliche Erfahrung von ihnen haben können.

Anm. 2. Die objektive Gültigkeit aller Urtheile *a priori* über die Erfahrungsgegenstände beruht demnach auf der Möglichkeit der Erfahrung selbst, mithin auf folgendem Schlusse: Wenn Erfahrung oder Erkenntniss von gegebnen Gegenständen möglich sein soll, so müssen dieselben, nachdem sie durch den Sinn auf gewisse Weise angeschaut und empfunden worden, auch vom Verstande auf gewisse Weise gedacht, mithin das Mannigfaltige, welches das Gemüth durch sinnliche Vorstellung empfangen hat, vom Verstande nach gewissen Regeln verknüpft werden können, und diese Regeln müssen objektive Gültigkeit haben, d. h. die gegebnen Gegenstände

müssen ohne Ausnahme diesen Regeln unterworfen sein. — Nun ist Erfahrung wirklich; denn wir sind uns einer Erkenntniss gegebner Gegenstände bewusst, nach welcher wir uns auch in unsern Handlungen mit zweifelloser Zuversicht richten (§. 6 und 10). — Also müssen auch die Bedingungen ihrer Möglichkeit (jene Regeln) objektiv gültig, d. h. die gegebnen Gegenstände müssen ohne Ausnahme diesen Regeln unterworfen sein. — Die Regeln des Verstandes, nach welchen das Mannigfaltige sinnlicher Vorstellungen verknüpft wird, können auch die ursprünglichen Bedingungen der synthetischen Einheit des Bewusstseins (oder der objektiven Verstandeseinheit §. 33. Anm.) genannt werden. Denn diese Einheit kommt nur dadurch zu Stande, dass ich das gegebne Mannigfaltige, als einzele Merkmale aufgefasst, in Einen Begriff vom Gegenstande zusammenfasse. Man kann daher an die Spitze jener Regeln als Erkenntnissgesetze auch den Satz stellen: Jeder Gegenstand der Erkenntniss steht unter den ursprünglichen Bedingungen der synthetischen Einheit des Bewusstseins, oder, wie es Kant (Krit. d. rein. Vern. S. 197) ausdrückt: „Ein jeder Gegenstand steht „unter den nothwendigen Bedingungen der „synthetischen Einheit des Mannigfalti„gen der Anschauung in einer möglichen „Erfahrung.“ Dieser Satz hangt aber in Ansehung seiner Gültigkeit von demjenigen ab, welcher oben (§. 13) als das höchste Erkenntnissgesetz gefunden und aufgestellt wurde: „Was vom „Gemüthe nach seiner ursprünglichen „Handlungsweise an einem realen Dinge „erkannt wird, muss demselben, wiefern „es Erkenntnissgegenstand ist, zukommen, „und kann von demselben allgemeingültig

„ausgesagt werden.“ Denn wenn nicht jedem Erfahrungsgegenstande das Mannigfaltige, was, nach *a priori* bestimmten Regeln des Verstandes verknüpft, in dem Begriffe von ihm zusammengedacht wird, auch nach diesem auf ihn bezognen Begriffe beigelegt (als Merkmal von ihm prädizirt) werden könnte: so würd' es überall keine synthetische Einheit des Bewusstseins oder des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung geben. — Uebrigens können die Grundsätze, nach welchen der Verstand die Gegenstände der Erfahrung *a priori* beurtheilt, als Prinzipien der Erfahrung, auch transzendentale Urtheile, und der Verstand selbst in dieser Hinsicht die transzendentale Urtheilskraft heißen, so wie der Sinn, wiefern er die reinen Verstandesbegriffe versinnlicht, die transzendentale Einbildungskraft genannt wurde (§. 43. Anm. 2).

Anm. 3. Dass wir uns der transzendentalen Urtheile oder der Erfahrungsgesetze erst in und mit der Erfahrung selbst d. h. in ihrer wirklichen Anwendung auf Erfahrungsgegenstände bewusst werden, thut ihrer Priorität (ihrem transzendentalen Charakter) so wenig Abbruch, als der Priorität der reinen Anschauungen und der reinen Begriffe, denen als allgemeinen Bedingungen des Anschauens und Denkens alle *a posteriori* gegebnen Gegenstände angemessen sein müssen, und die doch ebenfalls erst in und mit der Erfahrung (beim empirischen Anschauen und Denken selbst) in unser Bewusstsein treten. Nur muss man unter Urtheilen *a priori* nicht etwa wieder angeborne Urtheile verstehn; denn dergleichen giebt es eben so wenig als angeborne Vorstellungen, und zwar eben darum, weil es keine solche Vorstellungen giebt (§. 21 und 36 nebst den Anmm. dazu). Hieraus folgt aber auch zugleich von selbst,

dass der **Empirismus** oder **theoretische Sensualismus** (welcher nach seinem Grundsatze: *Nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu* — gar nichts Reines oder Apriorisches in Ansehung unsrer Erkenntniss anerkennen, sondern selbst die reinen Verstandesbegriffe und Grundsätze, ja sogar die reinsten und erhabensten Ideen und Prinzipien der Vernunft, aus der Erfahrung ableiten, und das Gemüth zu einer absolut leeren, völlig charakterlosen, erst in der Zeit durch Aufsendinge zu beschreibenden Tafel — *tabula rasa* — machen will) völlig grundlos und, genau besehen, mit sich selbst im Widerspruche ist. Denn er hebt eigentlich die Möglichkeit aller Erfahrung auf. Der Empirist oder theoretische Sensualist müsste aber auch, wenn er konsequent sein wollte, jenen Grundsatz gar nicht als Grundsatz, als etwas Allgemeines und Nothwendiges, aussprechen, sondern etwa so: *Nihil invenio in meo intellectu, quod non etc.*, welche Beschränktheit man ihm dann gern gönnen würde. — Durch die blofse Frage: Wie ist Erfahrung möglich? — erhebt sich unser Geist schon über die Erfahrung zur Anerkennung eines Ursprünglichen oder gewisser Erkenntnisselemente, die nicht von der Erfahrung selbst abhängig sind, obgleich unser Bewusstsein derselben erst in und mit der Erfahrung entsteht. Jener Grundsatz müsste also, wenn er völlig richtig sein sollte, so heifsen: *Quicquid est in intellectu, ad conscientiam nostram non pervenit nisi per sensum.* Denn der Mensch muss wahrgenommen haben, bevor er sich seiner selbst und alles dessen, was in ihm ist, bewusst werden kann. Er nimmt aber nur wahr durch den Sinn *).

---

*) Der **Empirismus** oder die **Sensualphilosophie** ist eigentlich, konsequent durchgeführt, nichts anders als

§. 79.

Jeder Gegenstand der Erfahrung ist (in Ansehung seiner Quantität) eine extensive Gröſse.

Anm. Die Gültigkeit dieses Grundsatzes, welcher die Quantität der Erkenntnissgegenstände als bloſse Quantität gedacht betrifft, beruht darauf, dass diese Quantität nach den ursprünglichen Gesetzen der Sinnlichkeit nur insofern angeschaut werden kann, als uns der Gegenstand in Raum und Zeit gegeben ist. Da nun Raum und Zeit selbst als gleichartige Mannigfaltige neben und nach einander angeschaut werden: so müssen auch die Dinge in Raum und Zeit uns unter dieser Form erscheinen. Es kommt ihnen also nach dem Urtheile des an die Bedingungen der Sinnlichkeit gebundnen Verstandes eine gewisse Ausdehnung zu, welche in besondrer Beziehung auf den Raum Extension im engern Sinne und auf die Zeit Protension heiſst (§. 27). Was daher in Raum und Zeit wahrgenommen wird, sei es auch noch so klein in Ansehung seiner räumlichen oder zeitlichen Gröſse, kann doch in dieser Hinsicht nicht einem Punkte oder Augenblicke gleich sein. Denn Punkte und Augenblicke sind nicht Theile des Raums und der Zeit, sondern bloſse

---

absoluter Realismus oder Materialismus, so wie der entgegenstehende reine Razionalismus oder die Intellektualphilosophie, konsequent durchgeführt, nichts anders als absoluter Idealismus ist, welche Systeme schon die Grundlehre beurtheilt hat (Fund. §. 60—67). Der Sensualismus aber heiſst theoretisch (spekulativ oder metaphysisch) um ihn von dem praktischen (moralischen oder ethischen) zu unterscheiden. Der Theorie nach ist dieser mit jenem nothwendig verknüpft, obgleich nicht immer in der Praxis, weil der Mensch oft besser handelt als denkt.

Gränzen solcher Theile (§. 60). Deshalb lässt sich auch jeder Gegenstand von anschaulicher Quantität messen und zählen, d. h. ein Mannigfaltiges von Theilen (Vielheit) unterscheiden, durch ein gewisses Maſs (Einheit) bestimmen, und in die Vorstellung eines Ganzen (Allheit) zusammenfassen. Es kann folglich in Raum und Zeit oder in der erkennbaren Natur kein Gegenstand angetroffen werden, der schlechthin unermesslich und unzählbar wäre, ob er es gleich beziehungsweise sein kann (§. 55. Anm. 2).

§. 80.

Jeder Gegenstand der Erfahrung ist (in Ansehung seiner Qualität) eine **intensive Gröſse.**

Anm. Die Gültigkeit dieses Grundsatzes, welcher die Qualität der Erkenntnissgegenstände betrifft, beruht darauf, dass diese Qualität nach den ursprünglichen Gesetzen unsrer Sinnlichkeit nur sofern empfunden werden kann, als uns der Gegenstand auf irgend eine Weise affizirt und dadurch sich uns als ein Reales in einem gewissen Zeitpunkte ankündigt. Die mittels dieses Eindrucks entstandne Empfindung kann nun zwar bald stärker bald schwächer sein, muss aber doch überhaupt eine gewisse Gröſse (Stärke oder Schwäche) haben. Denn wenn sie diese gar nicht hätte, so wäre sie = 0, d. h. eine Negazion ohne alle Posizion. Mithin wäre dann gar nichts Empfindbares gegeben. Da aber jene Gröſse in jedem Zeitpunkte auf einmal aufgefasst wird: so ist sie, wieferne sie eben empfindbar, keine extensive, sondern eine **intensive** Gröſse (§. 52) die auch durch den Ausdruck **Grad** (§. 45) bezeichnet wird. Jeder Gegenstand von empfindbarer Qualität muss uns daher mit einem bestimmten Grade derselben erscheinen, mithin als ein Positives, das mit einer

gewissen Negazion verbunden oder auf gewisse Weise beschränkt ist.

§. 81.

Die Gegenstände der Erfahrung stehn (in Ansehung ihrer Relazion) unter einander in einer bestimmten Verknüpfung, und zwar theils als Substanzen und Akzidenzen, theils als Ursachen und Wirkungen, theils als wechselseitig auf einander wirkende Dinge.

Anm. Die Gültigkeit dieses Grundsatzes, welcher die Relazion der Erkenntnissgegenstände betrifft, beruht darauf, dass Erfahrung als objektive Vorstellung nicht anders möglich ist, als wenn sich der Verstand genöthigt sieht, die wahrgenommenen Dinge auf eine bestimmte Art auf einander zu beziehn. Ein empirisches Urtheil soll nämlich nicht bloſs subjektiv, sondern auch objektiv sein d. h. nicht bloſs aussagen, was man für sich zusammen wahrnehme (z. B. Kleid und rothe Farbe, Blitz und Donner) sondern auch dass und wie das Wahrgenommene unter sich verknüpft sei (das Kleid ist rothfarbig, der Blitz verursacht den Donner). Im ersten Falle wär' es ein bloſses Wahrnehmungs- aber noch kein Erfahrungsurtheil. Sobald sich aber der Verstand genöthigt sieht, gewisse wahrgenommene Dinge auf eine bestimmte Weise zu verknüpfen: so hält er auch diese Verknüpfung für objektiv und allgemeingültig d. h. für eine Vorstellungsart der Gegenstände, in welcher alle richtig Urtheilenden übereinstimmen müssen. — Da nun die Relazion der Gegenstände, auf die Vorstellung der Zeit bezogen oder als Zeitverhältniss gedacht, entweder als bestimmte Zeitdauer nach dem (versinnlichten) Begriffe der Substanzialität, oder als bestimmte Zeitfolge nach dem

Begriffe der Kausalität, oder als bestimmtes Zugleichsein nach dem Begriffe der Gemeinschaft vorgestellt werden kann (§. 46): so lässt sich auch obiges Erkenntnissgesetz in einer dreifachen Form darstellen und zwar

1) als **Grundsatz der Beständlichkeit** (*principium substantialitatis*): Die Gegenstände der Erfahrung stehn in Ansehung ihrer Zeitdauer in einer solchen Verknüpfung, dass etwas an ihnen beharret, woran alles übrige wechselt, d. h. sie verhalten sich zu einander wie Substanz und Akzidenz. Wenn nämlich die Zeit durch etwas sie Erfüllendes bestimmt sein soll: so müssen wir vor allem voraussetzen, dass etwas dasei, was immerfort dauere (beharre) und schlechthin als Subjekt anzusehn, worauf aber alles andre, was da wechselt, als Prädikat zu beziehen sei, so dass es nicht in der Willkühr stehe, welches von beiden man als Subjekt oder Prädikat betrachten wolle, weil sonst die Verknüpfung bloſs subjektiv wäre. Welche von den wahrgenommenen Dingen aber Substanzen oder bloſse Akzidenzen von Substanzen seien, muss nach anderweiten aus der Erfahrung selbst entlehnten Gründen entschieden werden (z. B. ob es einen besondern Licht- und Wärmestoff in der Natur gebe oder ob Licht und Wärme bloſse Modifikazionen andrer Stoffe seien). Das Prinzip giebt uns nur überhaupt Anweisung, die Begriffe von Substanz und Akzidenz auf die Erscheinungen zu beziehen, um diese nach Maſsgabe des Wahrgenommenen auf eine gesetzmäſsige Art zu verknüpfen.

2) als **Grundsatz der Ursachlichkeit** (*principium causalitatis*): Die Gegenstände der Erfahrung stehn in Ansehung ihrer Zeitfolge in einer solchen Verknüpfung, dass, wenn etwas entsteht, etwas anderes vorhergeht, worauf es nothwendig erfolgt, d. h.

sie verhalten sich zu einander wie **Ursache** und **Wirkung**. Wenn nämlich an den Dingen in der Zeit ein gesetzmäfsiger Wechsel von Bestimmungen wahrgenommen werden soll, so dass über denselben objektiv und allgemeingültig geurtheilt werde: so müssen wir voraussetzen, dass ein Ding das andre nothwendig bestimme, dergestalt, dass es nicht willkürlich sei, welches von beiden man in Ansehung des Bestimmens und des Bestimmtwerdens als vorhergehend und als folgend betrachten wolle, weil sonst die Verbindung blofs subjektiv wäre. Welche von den wahrgenommenen Dingen aber sich in einem bestimmten Falle als Ursachen und Wirkungen zu einander verhalten (ob z. B. von zwei Wunden, die jemand empfing, der bald nachher starb, die eine oder die andere oder beide tödlich, oder ob überhaupt ein ganz andrer Umstand Ursache des Todes war): das muss nach anderweiten aus der Erfahrung entlehnten Gründen entschieden werden. Das Prinzip giebt uns nur allgemeine Anleitung zur Aufsuchung der Ursachen und Wirkungen in der Folge der Erscheinungen. Uebrigens ist offenbar, dass, da der erste Grundsatz das Substanziale als das Beharrliche in den Erscheinungen voraussetzt, der zweite sich nicht auf das Entstehen des Substanzialen selbst, sondern nur auf das an demselben Entstehende und Vergehende oder auf den Wechsel der Akzidenzen beziehen könne.

3) als **Grundsatz der Gemeinschaft** (*principium communitatis*): Die Gegenstände der Erfahrung stehn in Ansehung ihres Zugleichseins in einer solchen Verknüpfung, dass sie einander gegenseitig bestimmen, d. h. sie sind in **Wechselwirkung** begriffen. Wenn nämlich mehre Substanzen mit verschiednen Akzidenzen als zugleichseiend wahrgenommen und darüber objektive und allgemeingültige Ur-

theile gefällt werden sollen: so müssen wir voraussetzen, dass diese Substanzen in Ansehung ihrer Zustände sich gegenseitig bestimmen oder in einer gewissen Gemeinschaft stehen, damit, weil die Auffassung derselben in das Bewusstsein nach und nach geschieht, diese subjektive Sukzession nicht für objektiv gehalten werde. Uebrigens bestimmt jener Grundsatz gar nicht, in was für einer Art von Gemeinschaft die Dinge stehn, wie und nach welchen besondern Gesetzen sie auf einander wirken und rückwirken mögen; sondern er giebt uns nur überhaupt die Anweisung zur Erforschung des wechselseitigen Zusammenhangs der Dinge.

§. 82.

Die Gegenstände der Erfahrung stehn (in Ansehung ihrer **Modalität**) mit dem Erkenntnissvermögen in einer bestimmten Verknüpfung und zwar theils als **mögliche**, theils als **wirkliche**, theils als **nothwendige** Dinge.

Anm. Die Gültigkeit dieses Grundsatzes, welcher die Modalität der Erfahrungsgegenstände betrifft, beruht darauf, dass überhaupt kein Ding von uns erkannt werden würde, wenn es sich nicht auf eine bestimmte Art auf das Erkenntnissvermögen bezöge. Die Erkenntniss hangt nämlich ab von gewissen Bedingungen, die theils im Subjekte theils im Objekte vermöge ihres gegenseitigen Verhältnisses liegen (§. 11 und 12). Was demnach Gegenstand der Erfahrung werden soll, muss in Ansehung dieser Bedingungen auf eine gewisse Weise bestimmt sein oder mit dem Erkenntnissvermögen in einer bestimmten Verknüpfung stehn; sonst würde dieses in Bezug darauf gar nicht thätig sein, folglich auch keine Erkenntniss davon haben können. — Da nun die Modalität der Gegenstände, auf die Vorstellung der Zeit

bezogen oder als Zeitmodalität gedacht, entweder als Sein zu irgend einer Zeit nach dem (versinnlichten) Begriffe der Möglichkeit, oder als Sein zu einer bestimmten Zeit nach dem Begriffe der Wirklichkeit, oder als Sein zu aller Zeit nach dem Begriffe der Nothwendigkeit vorgestellt werden kann (§. 47): so lässt sich auch obiges Erkenntnissgesetz in einer dreifachen Form darstellen und zwar

1) als Grundsatz der Möglichkeit (*principium possibilitatis*): Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung übereinstimmt, ist möglich, d. h. was anschaulich und denkbar ist, kann sich unter den Erfahrungsgegenständen befinden. Die in dem Subjekte gegründeten Bedingungen der Erfahrung sind nämlich die Formen des Anschauens und des Denkens. Soll also etwas ein möglicher Gegenstand der Erfahrung sein; so muss es der Sinnlichkeit sowohl als dem Verstande gegeben werden können; sonst ist Erfahrung von ihm und insofern (in Bezug auf die Erkenntniss) auch es selbst für uns unmöglich.

2) als Grundsatz der Wirklichkeit (*principium actualitatis*): Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung übereinstimmt, ist wirklich, d. h. was sich als ein Reales durch Empfindung ankündigt, befindet sich unter den Gegenständen der Erfahrung. Die in den Objekten gegründeten Bedingungen der Erfahrung sind nämlich die Eindrücke, durch welche sie das Gemüth affiziren und ihm den Stoff zur Erkenntniss geben. Soll also etwas ein wirklicher Gegenstand der Erfahrung sein, so muss das Gemüth irgend eine Empfindung davon haben; sonst existirt es für das Gemüth nicht in einer bestimmten Zeit.

3) als Grundsatz der Nothwendigkeit (*principium necessitatis*): Was mit dem Wirklichen

nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung übereinstimmt, ist **nothwendig**, d. h. was mit dem Gegebnen so zusammenhangt, daſs der gesetzmäſsige Zusammenhang der Erfahrung selbst auf dessen Dasein führt, muss sich unter den Gegenständen der Erfahrung befinden. Die allgemeinen Bedingungen der Erfahrung sind nämlich die Gesetze, nach welchen die Gegenstände der Erfahrung ein zusammenhangendes Ganze bilden, und welche theils *a priori* theils *a posteriori* bestimmt sind. Was also nach diesen Gesetzen aus dem Wirklichen geschlossen, mithin in seiner Möglichkeit selbst als wirklich anerkannt wird, halten wir für nothwendig. Die Nothwendigkeit der Dinge, wieferne sie von dem an die Sinnlichkeit gebundnen Verstande beurtheilt wird, ist demnach keine innere oder unbedingte, sondern bloſs eine äuſsere oder bedingte (§. 75). Denn was als nothwendig in der Zeitreihe erkannt wird, setzt immer ein Andres in derselben als seine Bedingung voraus. Diese von uns erkennbare Nothwendigkeit ist daher kein Sein zu aller Zeit überhaupt, sondern ein Sein zu jeder Zeit, wo die Bedingungen dessen stattfinden, was als nothwendig erkannt wird. Da nun in dem Kreise unsrer Erfahrung nach dem Grundsatze der Kausalität (§. 81) alles in der Zeitreihe Entstandne oder Wirklichgewordne Wirkung einer vorhergehenden Ursache ist, worauf es nothwendig erfolgt: so ist eigentlich alles Wirkliche (bedingt) nothwendig, wenn wir gleich nicht immer die Bedingung seiner Nothwendigkeit einsehen oder nachweisen können; und alle (bedingte) Nothwendigkeit beruht eigentlich auf dem Kausalgesetze. Da aber das Wirken einer erkennbaren Ursache selbst auch etwas in der Zeitreihe Entstandnes ist, mithin eine anderweite Ursache voraussetzt: so giebt es im Kreise unsrer Erfahrung eben so wenig eine unbe-

dingte Ursache und ein schlechthin unabhängiges Ding als ein schlechthin nothwendiges Ding (§. 64. 66 und 75). Da endlich das Mögliche, wiefern es von Sinn und Verstand gemeinschaftlich vorgestellt wird, etwas ist, was zu irgend einer Zeit ist (§. 47): so muss es für irgend ein erkennendes Subjekt entweder in der vergangenen oder in der zukünftigen Zeitreihe liegen d. h. es war entweder einmal wirklich und wurde als solches von einem erkennenden Subjekte wahrgenommen, oder es wird einst wirklich sein und als solches von einem erkennenden Subjekte wahrgenommen werden. In beiden Fällen aber ist es, wie alles Wirkliche, bedingt nothwendig. Die Sphäre des Möglichen in realer Bedeutung ist also nicht gröſser als die Sphäre des Wirklichen und diese nicht gröſser als die des Bedingt-Nothwendigen. Nur die Sphäre des Möglichen in logischer Bedeutung muss gröſser als die des Wirklichen gedacht werden, weil man, indem man jene denkt, von allen äuſsern Bedingungen wegsieht und bloſs eine innere Möglichkeit denkt, die daher auch eine unbedingte heiſst (§. 71). Und eben so muss die Sphäre des Wirklichen gröſser gedacht werden als die des Unbedingt-Nothwendigen, weil man, indem man etwas Unbedingt-Nothwendiges denkt, dasselbe zwar auch als etwas Wirkliches setzt, aber so, dass es für uns nicht erkennbar ist, mithin in einem von unsrem Erkenntnissvermögen nicht erreichbaren Theile jener Sphäre liegt.

§. 83.

Die Grundurtheile oder Grundsätze des reinen Verstandes (§. 79 bis 82) sind transzendentale Naturgesetze, von welchen die Möglichkeit aller empirischen Naturgesetze abhängig

ist. Ihr systematischer Inbegriff kann daher auch die transzendentale Physiologie genannt werden, welche rein metaphysisch ist.

Anm. 1. Natur (in materialer Bedeutung — §. 62. Anm.) ist ein gesetzmäſsiger Inbegriff von Dingen. Da nun von den Dingen bloſs insofern Erkenntniss im eigentlichen oder strengen Sinne möglich ist, als sie von Sinn und Verstand gemeinschaftlich vorgestellt werden, mithin Erscheinungen sind (Fund. 79. Anm. 4. und Met. §. 13. nebst den Anmm.): so ist unter der erkennbaren Natur (welche daher auch schlechtweg oder im strengen und eigentlichen Sinne Natur heiſst) nichts anders zu verstehn, als der gesetzmäſsige Inbegriff der durch Sinn und Verstand gemeinschaftlich vorstellbaren Dinge oder der Erscheinungen, welche allein für uns Gegenstände der Erfahrung sind. Und da ferner jene Grundsätze aus der ursprünglichen Handlungsweise der Sinnlichkeit und des Verstandes selbst in Ansehung der Erkenntniss der Dinge hervorgehn, mithin die ursprünglichen Gesetze der Erkennbarkeit der Dinge oder die ursprünglichen Bedingungen der Möglichkeit unsrer Erfahrung überhaupt sind: so können sie mit Recht transzendentale Naturgesetze heiſsen. Daher sind sie auch die leitenden Prinzipien aller echten Naturforschung, indem jeder Naturforscher, selbst wenn er sich dieser Grundsätze nicht deutlich bewusst ist, doch sich nach denselben richtet, z. B. wenn er die Elementarstoffe der Körper durch chemische Analyse zu entdecken sucht und dabei voraussetzt, dass der eigentliche Stoff der Dinge (das Substanziale) immerfort beharre und nur dessen Form (die Akzidenzen) wechsele, oder wenn er die Ursachen gewisser Veränderungen durch Beobachtung zu erforschen sucht und dabei voraussetzt, dass aller

Wechsel von Bestimmungen, alles Entstehn und Vergehn, seinen bestimmten Grund in der Natur haben müsse *). Daher setzen wir überall einen regelmäſsigen Lauf der Natur oder eine gewisse Naturordnung voraus, und beziehn selbst dasjenige, was davon abzuweichen scheint, auf eine gewisse höhere uns noch unbekannte Regelmäſsigkeit oder Ordnung. In dieser Hinsicht nun kann man mit Recht sagen, so paradox es auch klingen mag, dass unser Verstand der Natur Gesetze gebe. Denn die transzendentalen Naturgesetze, ohne welche für uns überall keine erkennbare Natur vorhanden sein und wir auch keine empirischen Naturgesetze suchen würden, haben ihren Ursprung lediglich in unsrem Erkenntnissvermögen selbst. Was hingegen die empirischen Naturgesetze betrifft, welche sich auf Indukzion und Analogie gründen (§. 78. Anm. 1): so muss diese unser Verstand der Natur freilich ablernen, obgleich immer unter der obersten Leitung jener transzendentalen Gesetze. Die transzendentale oder rein-metaphysische Physiologie ist daher auch die einzige echtwissenschaftliche oder philosophische Grundlage der ganzen empirischen Naturlehre.

Anm. 2. Da die transzendentalen Naturgesetze aus den Verstandeskategorien und deren Schematen her-

---

*) „Es liegt in der Natur des menschlichen Geistes“ — sagt ein neuerer Naturforscher (Wrede in der Uebersicht der Hirn- und Nervenlehre des Dr. Gall, S. 50) — „alle Erscheinungen auf ihr nothwendiges Kausalverhältniss „zurückzuführen; darum gnügt ihm nie das bloſse Innewer„den von neuen Begebenheiten, sondern er will auch den „Grund von ihnen zugleich mit erfassen.“ — Aber freilich erfassen wir ihn nicht immer; und darum erscheint uns Manches in der Natur so unbegreiflich, so räthselhaft und geheimnissvoll.

vorgehn: so kann man sie eben so wie diese in mathematische und dynamische eintheilen (§. 42. Anm. 2. §. 45. Anm. und §. 46. Anm.). In der Kritik der reinen Vernunft (S. 200 ff. Ausg. 3) werden sie unter folgenden vier besondern Titeln abgehandelt: Axiomen der Anschauung — Antizipazionen der Wahrnehmung — Analogien der Erfahrung — Postulate des empirischen Denkens überhaupt. Da aber in diesen neugeschaffnen Kunstwörtern die Ausdrücke: Axiom, Analogie und Postulat, in Bedeutungen genommen werden, die ihnen nach dem frühern und an sich nicht verwerflichen Sprachgebrauche der Mathematiker und Philosophen nicht zukommen (Log. §. 68 und 168) auch der letzte Ausdruck in der kritischen Philosophie noch eine andre Nebenbedeutung erhalten hat (s. Kant's Kritik der prakt. Vern. S. 198 ff. Ausg. 2. und Dessen Log. §. 38. vergl. mit Fund. §. 82. Anm. 1. und §. 84. Anm. 5); und da im Grunde nach jedem der aufgestellten Grundsätze eine gewisse Antizipazion der Wahrnehmung stattfindet, welches auch die Kritik der reinen Vernunft (S. 208) selbst eingesteht: so scheint es besser, jene eben nicht glücklich erfundnen Kunstwörter aufzugeben und dafür die verständlichern und angemessnern Ausdrücke Grundsätze der Quantität, Qualität u. s. w. zu brauchen. — Auch die Formeln selbst, in welchen die Kritik jene Gesetze als Grundsätze ausspricht oder darstellt, sind nicht immer richtig, z. B. gleich die erste: Alle Anschauungen sind extensive Gröſsen (S. 202). Denn die Anschauungen sind Thätigkeiten des Gemüths oder Bestimmungen des äuſsern und innern Sinnes, mithin Qualitäten und als solche intensive Gröſsen, daher sie auch Gradualunterschiede zulassen (klare, dunkle, lebhafte, matte Anschauung). Es hätte also gesagt werden müssen: Alles, was an

den Erfahrungsgegenständen angeschaut wird, ist extensive Gröfse.

§. 84.

Die metaphysischen Sätze: *In mundo non datur vacuum* (s. *hiatus*) — *saltus* — *casus* — *fatum*, sind nichts anders als Folgerungen aus den transzendentalen Naturgesetzen.

Anm. 1. Unter Welt (*mundus*) ist hier nichts anders zu verstehn, als der Inbegriff alles Wahrnehmbaren, mithin die erkennbare Natur selbst oder die sogenannte Welt der Erscheinungen, mit einem Worte, die Sinnenwelt (*mundus sensibilis*). Der erste Satz (*in mundo non datur vacuum* s. *hiatus*) bedeutet also eigentlich: In unsrem Erfahrungskreise kann kein gänzlicher Mangel des Realen in irgend einem Theile des Raums oder der Zeit, mithin kein leerer Raum und keine leere Zeit, angetroffen werden (§. 25). Ein leerer Raum und eine leere Zeit würde nämlich sein absolute Negazion des Realen selbst in Bezug auf irgend einen Raum- oder Zeittheil. Diese aber kann (nach §. 80) nicht wahrgenommen werden. Wollten wir sie hingegen aus dem Wahrgenommenen schliefsen: so wäre diefs eine übereilte Folgerung oder ein Sprung im Schliefsen, vermöge dessen wir dasjenige für Nichts hielten, dessen extensive oder intensive Gröfse so klein wäre, dass es von unsern empirisch beschränkten Sinnesorganen nicht wahrgenommen werden könnte. (Die guerikische und die toricellische Leere sind daher nur scheinbare oder relative *Vacua*). Die Frage aber, ob aufserhalb der Sinnenwelt leerer Raum und leere Zeit anzunehmen, ist einerlei mit der, ob die Welt Gränzen im Raume und einen Anfang in

der Zeit habe, und gehört nicht hieher, sondern wird erst tiefer unten beantwortet werden.

Anm. 2. Der zweite Satz (*in mundo non datur saltus*) bedeutet eigentlich: Alle Verändrung, mithin alles Entstehn und Vergehn in der erkennbaren Natur, geschieht stetig (*continuo*) d. h. so, dass zwischen zwei entgegengesetzten Zuständen oder Bestimmungen eines Dinges (A und B) eine Zwischenbestimmung stattfindet, die von beiden verschieden (weder = A noch = B) ist. Man nennt daher auch diesen Satz das Gesetz der Stetigkeit (*lex continui*). Alle Verändrung geschieht nämlich in der Zeit; die Zeit ist aber selbst stetig (§. 18). Setzet also, dass ein Ding aus dem Zustande A in den Zustand B in einer gegebnen Zeit übergehe: so wird zwischen den zwei Augenblicken, welche die Gränzpunkte dieser Zeit, aber selbst keine Zeit (§. 60) sind, immer ein gewisser Zeittheil als Zwischenzeit verfliefsen. Dieser Zeittheil kann zwar so klein sein, dass er für unendlich klein oder einen Augenblick gehalten und daher das Wechselnde selbst augenblicklich genannt wird (§. 61. nebst Anm.). Aber in einem Augenblicke streng genommen kann sich nichts verändern, weil der Augenblick keine Zeit und Verändrung nur in der Zeit möglich ist. In jener Zwischenzeit werden also auch (obwohl für uns nicht immer bemerkbare) Zwischenbestimmungen eintreten, vermöge welcher der Uebergang des Dinges aus einem Zustand in den andern eben so stetig ist, wie die Zeit selbst. Daher geht z. B. die Helle des Tages in die Dunkelheit der Nacht und umgekehrt eben so stetig über, als die Wärme des Sommers in die Kälte des Winters und umgekehrt. Der Grund dieser Stetigkeit aber liegt darin, dass alle wechselnden Bestimmungen der Dinge Qualitäten, mithin intensive Gröfsen (§. 80) sind, folglich verschiedne

Grade zulassen und zwischen zwei gegebnen Graden eine unbestimmbare Menge von Zwischengraden liegt (§. 56). — Da nun alle Verändrungen nach dem Kausalgesetze durch gewisse Ursachen geschehen, das Wirken dieser Ursachen selbst aber ebenfalls eine Verändrung derselben ist, wodurch eine anderweite Verändrung hervorgebracht wird: so wirken auch die Ursachen stetig oder jede Wirkung steht mit ihrer Ursache in einem stetigen Zusammenhange von Zwischenursachen und Zwischenwirkungen. — Hieraus folgt ferner der bekannte Satz: Aus und zu Nichts wird Nichts *) d. h. in der erkennbaren Natur kann es keinen absoluten Anfang (Schöpfung — wodurch ein Substanziales, das vorher gar nicht da war, entstände) und kein absolutes Ende (Vernichtung — wodurch ein Substanziales, das vorher da war, verginge) geben (§. 73. Anm.). Denn das Entstehn und Vergehn des Substanzialen selbst wäre ein Sprung, wodurch der stetige Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen völlig abgebrochen und auch der Grundsatz der Be-

---

*) Diesen Grundsatz stellten die alten Philosophen immer an die Spitze ihrer physich-metaphysischen Systeme und setzten daher irgend einen Urstoff voraus. So sagt Lucrez (*de rerum natura I*, 206. 238):

Nil igitur fieri de nilo posse fatendum est —
Haud igitur possunt ad nilum quaeque reverti —

und sucht diese beiden Sätze, die Persius (*sat. III*, 84) kürzer so ausdrückt:

De nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti —

förmlich zu beweisen; wiewohl sein Beweis, da er blofs aus der Erfahrung geführt wird, unzulänglich ist. Denn wenn wir auch jetzt nur das Eine aus dem Andern entstehen sehn, so folgt daraus nicht, dass es auch ursprünglich so war. Aber selbst die neuern Philosophen, welche eine sogenannte Schöpfung aus Nichts behaupteten, setzten doch Gott als ein schaffendes Etwas voraus.

ständlichkeit (§. 81. Anm. Nr. 1) aufgehoben würde. Daher entstehen und vergehen in der Natur bloſs die Akzidenzen der Substanzen, und das Kausalgesetz bezieht sich ebendarum lediglich auf diesen Wechsel der Akzidenzen (§. 81. Anm. Nr. 2). Die Frage aber: Woher das Substanziale selbst? — liegt gänzlich auſserhalb unsrem Erkenntnisskreise, da dasselbe dem Sinne und Verstande schlechthin zur Erkenntniss (so wie dem Triebe und Willen zum Handeln) gegeben ist, mithin jene Frage nur von einer über jenen Kreis hinausgehenden spekulativen Vernunft aufgeworfen werden kann. — Wenn nun das Substanziale überhaupt ein Beharrliches ist, so muss es auch in Ansehung seiner Quantität unwandelbar d. h. weder vermehrbar noch verminderbar sein (*materia mundi nec augeri nec minui potest*); indem jede Vermehrung oder Verminderung des Substanzialen selbst nichts anders als Schöpfung oder Vernichtung sein würde, dergleichen von uns weder wahrgenommen, noch aus irgend einer Wahrnehmung geschlossen werden kann. Wenn wir daher an gewissen Dingen in der Natur eine Vermehrung oder Verminderung (Wachsthum oder Abnahme) wahrnehmen: so ist dieſs bloſs eine Verändrung der Form des Substanzialen in Ansehung der Verbindung, Mischung und des Verhältnisses seiner Theile. — Daher wird auch die Darstellung dieser Theile oder die Theilung des Substanzialen als eines räumlichen Gegenstandes stetig fortgehen müssen, so dass kein noch so kleiner Theil als schlechthin untheilbar zu betrachten wäre, da der Raum selbst als eine stetige Gröſse immerfort theilbar sein muss (§. 18). Eine vollendete Zertheilung des Substanzialen im Raume d. h. eine solche Theilung, die das schlechthin Untheilbare oder absolut Einfache erreichte, würde nichts anders als eine Auflösung desselben in Nichts

oder Vernichtung, mithin ein Sprung sein. Denn jenes Untheilbare oder Einfache liefse sich nicht mehr als ein Ausgedehntes, sondern nur als mathematischer Punkt denken. Da aber dieser selbst kein Raum und kein Theil des Raums ist (§. 60): so lässt sich auch kein Substanziales im Raume und kein Theil desselben als existirend in einem bloſsen Punkte denken. — Endlich ist auch das Gesetz der natürlichen Sparsamkeit (*lex parsimoniae naturae*) vermöge dessen in einer wirkenden Ursache nicht mehr und nicht weniger, als zur ganzen Wirkung dieser Ursache eben nöthig war, enthalten ist, nichts anders als eine Folge des Gesetzes der Stetigkeit oder des Satzes, dass es in der Natur keinen Sprung gebe. Denn wäre in der Ursache mehr enthalten, so wäre ein Sprung in der Kausalreihe, indem ein Theil von der Wirksamkeit der Ursache vernichtet wäre oder gar nichts wirkte; wäre aber weniger darin enthalten, so fände ebenfalls ein Sprung statt, indem etwas in der Wirkung vorhanden wäre, was gar keine Ursache hätte. Man kann daher jenen Satz auch das Gesetz des möglich kleinsten Kraftaufwandes in der Natur (*lex minimi*) nennen.

Anm. 3. Der dritte Satz (*in mundo non datur casus*) ist eine unmittelbare Folge des Kausalgesetzes. Denn wenn alles, was in der Sinnenwelt geschieht, als Wirkung einer vorhergehenden Ursache nothwendig erfolgt: so geschieht nichts von Ungefähr oder durch bloſsen Zufall. Der bloſse Zufall (*casus purus putus*) oder das Ungefähr (*fors*) — welches in Bezug auf menschliches Wohl und Wehe auch Glück und Unglück (*fortuna secunda l. adversa*) genannt wird — wiefern es ein völlig regelloses Entstehn und Vergehn von Erscheinungen sein soll, das daher auch blind heiſst, kann in der Natur nicht zugelassen werden. Mit Recht sagt deshalb

Cicero (*de fin.* I, 6) in Bezug auf die epikurische Meinung von der Weltentstehung durch Zufall — indem die Atomen von Ungefähr ihre ursprüngliche Bewegung verlassen und sich bald so bald anders an einander gehängt haben sollten, bis einmal gerade die gegenwärtige Verbindung der Dinge entstanden — diefs sei *fictio ad libidinem, quum nihil turpius physico, quam fieri sine causa quidquam dicere.* Wenn wir nun gleichwohl manches zufällig (*quod casu accidit, fortuitum*) nennen: so setzen wir es entweder blofs dem schlechthin Nothwendigen entgegen und betrachten dann selbst das bedingt Nothwendige als etwas Zufälliges (*ens contingens*) — weil es, sobald wir dessen Bedingung wegdenken, auch selbst in Gedanken aufgehoben wird — oder wir verstehn darunter dasjenige, was unabsichtlich oder wohl gar gegen unsre Absicht, mithin ohne Endursache geschieht, oder endlich dasjenige, wovon wir die wirkende Naturursache (das Gesetz seiner Entstehung) nur nicht einsehn (§. 67. und 82. Anm. Nr. 3). Zur letzten Art des Zufälligen gehören aber auch die sogenannten Wunder (*miracula*). Denn wenn dieselben auch um anderweiter Gründe willen, so wie die freien Handlungen der Menschen, auf eine höhere, aufserhalb unsers Erkenntnisskreises liegende, Kausalität bezogen werden mögen: so müssen sie doch als Erscheinungen in der Sinnenwelt auch ihre wirkenden Ursachen in der Natur haben, die uns aber entweder lange Zeit oder auf immer unbekannt bleiben können. Das Erforschen dieser Ursachen darf daher der spekulirenden Vernunft zwar nie verwehrt, kann aber auch in andrer Hinsicht als etwas, das für uns kein praktisches Interesse hat, aufgegeben werden *).

---

*) Wie Sokrates (im Anfange des platonischen Gesprächs

Anm. 4. Der vierte Satz endlich (*in mundo non datur fatum*) ist nur eine andre Formel des vorhergehenden. Denn wenn alle Erscheinungen in der Sinnenwelt durch vorhergehende Erscheinungen bedingt oder bestimmt sind: so giebt es auch kein Schicksal (*fatum*) d. h. keine Nothwendigkeit, die nicht aus gewissen Ursachen begreiflich und erklärbar wäre, wenn sie auch von unsrem beschränkten Fassungsvermögen nicht allemal wirklich begriffen und erklärt wird. Schicksal und Nothwendigkeit heissen daher ebenfalls blind, wieferne darunter eine durchaus unbedingte und daher auch unvermeidliche Reihenfolge von Begebenheiten gedacht wird, und können so wenig als blindes Ungefähr oder blinder Zufall in der Natur zugelassen werden. Denn die absolute oder unbedingte Nothwendigkeit ist auf Gegenstände der Erfahrung und deren Inbegriff, die Sinnenwelt, gar nicht anwendbar (§. 82 Anm. Nr. 3). Daher betrifft auch alle für uns erklärbare und begreifliche Nothwendigkeit nicht das Dasein des Substanzialen selbst, sondern blofs die Verändrungen, durch welche seine Form auf die mannigfaltigste Art bestimmt wird (Anm. 2). Der an die Sinnlichkeit im Erkennen gebundne Verstand fragt daher nur nach den Ursachen der Erscheinungen in der Sinnenwelt, und zwar nach solchen, die in dieser selbst liegen, nicht aber nach einer Ursache der Sin-

---

Phaedrus) von den Wundererklärungen seiner Zeit sagt, er finde sie ganz artig, habe aber keine Zeit dazu, weil er sich noch immer nicht nach dem Spruche des delphischen Orakels selbst recht erkannt habe. „Ὁθεν δη χαιρειν εασας „ταυτα, πειθομενος δε τῳ νομιζομενῳ περι αυτων (der wun„dervollen Mythen) σκοπω ε ταυτα, αλλα εμαυτον, ειτε τι „θηριον ων τυγχανω Τυφωνος πολυπλοκωτερον και μαλλον επι„τεθυμενον, ειτε ἡμερωτερον τε και ἁπλεςερον ζωον, θειας τι„νος και ατυφε μοιρας φυσει μετεχον.“

nenwelt überhaupt oder nach einer Ursache der Erscheinungen, die nicht selbst Erscheinung und als solche ebenfalls bedingt nothwendig wäre.

§. 85.

Diejenigen metaphysischen Sätze hingegen, welche aus einer unrichtigen Anwendung der logischen Reflexionsbegriffe (Log. §. 49. Anm. 3) auf die Erkenntnissgegenstände entspringen, können weder selbst als transzendentale Naturgesetze, noch als nothwendige Folgerungen aus denselben angesehen werden.

Anm. 1. Der erste Satz dieser Art betrifft die Einerleiheit und Verschiedenheit der Erkenntnissgegenstände und ist folgendes Inhalts: Es kann in der Natur nicht zwei Dinge geben, die einander völlig gleich und ähnlich d. h. in Ansehung der Quantität und Qualität einerlei wären (§. 51. und 54) weil sie alsdann nur durch Einen Begriff gedacht, mithin gar nicht als zwei Dinge (*entia numero diversa*) unterschieden werden könnten. Man nannte daher diesen Satz den Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden (*principium identitatis indiscernibilium*). Allein wenn man auf die Dinge in Ansehung ihrer Einerleiheit und Verschiedenheit reflektirt: so muss man, wieferne sie nicht bloſse Gedankendinge, sondern wirkliche Erkenntnissgegenstände sein sollen, nicht nur darauf sehn, wie sie vom Verstande, sondern auch, wie sie vom Sinne vorgestellt werden. Denn es könnte wohl sein, dass zwei oder mehre Dinge durch einerlei Begriffe gedacht würden und insoferne völlig gleich und ähnlich, aber dennoch als Erkenntnissgegenstände verschieden wären, sobald sie in verschiednen Theilen des Raums oder der Zeit wahrge-

nommen würden. Die Dinge hätten alsdann zwar logische Einerleiheit, aber reale Verschiedenheit. Die Theile des Raums und der Zeit können ja selbst als völlig gleich und ähnlich gedacht und dennoch mittels der Anschauung unterschieden werden, z. B. zwei Dreiecke von gleichen Seiten und Winkeln, oder zwei Stunden, weil sie außer (neben und nach) einander vorgestellt werden. Ebendarum können aber auch Dinge in Raum und Zeit, auf verschiedne Theile des Raums und der Zeit bezogen, mithin unter verschiednen sinnlichen Bedingungen wahrgenommen, bei aller sonstigen Gleichheit und Aehnlichkeit dennoch zu unterscheiden sein, z. B. zwei Sandkörner oder Baumblätter von derselben Quantität und Qualität. Man kann daher nur sagen, dass man bisher noch nicht zwei völlig gleiche und ähnliche Dinge in der Natur angetroffen habe, ob sich gleich deren Dasein an verschiednen Orten und zu verschiednen Zeiten gar wohl als möglich denken lässt.

Anm. 2. Der zweite Satz betrifft die **Einstimmung** und den **Widerstreit** der Erkenntnissgegenstände und lautet so: **Bloſse Realitäten** (positive Qualitäten) **mit einander vereinigt können nicht sich widerstreiten** d. h. ihre Folgen **gegenseitig aufheben**, weil durch jene Vereinigung bloſs etwas gesetzt, aber nichts aufgehoben wird. Allein wenn man auf die Dinge in Ansehung ihres Einstimmens und Widerstreitens reflektirt: so muss man, wieferne sie wirkliche Erkenntnissgegenstände sein sollen, nicht bloſs auf ihr logisches Verhältniss (im Verstande) sondern auch auf ihr reales Verhältniss (unter Bedingungen der Erfahrung) Rücksicht nehmen. Denn es könnte wohl sein, dass gewisse Realitäten, wenn auch durch das bloſse Denken ihrer Vereinigung kein logischer Widerstreit sich ergäbe, dennoch empirisch so verbunden wären, dass

die eine die Folge der andern ganz oder zum Theil aufhöbe, mithin ein realer Widerstreit zwischen ihnen stattfände, z. B. zwei bewegende Kräfte, die einen Körper nach entgegengesetzten Richtungen ziehen und stofsen, oder zwei Neigungen, deren Tendenzen sich gegenseitig beschränken. Denn wenn im ersten Falle die Kräfte gleich sind, so wird keine Bewegung erfolgen; und wenn im zweiten die eine Neigung befriedigt wird, so wird der andern Abbruch geschehn. Es liegt hier also eine Verwechselung der blofs logischen Entgegensetzung, die als reine Negazion das kontradiktorische Gegentheil aller Posizion ist, mit der realen Entgegensetzung zum Grunde, die als Posizion eines andern Realen nur das kontrare Gegentheil einer gewissen Posizion ist. Bei dieser Art von Entgegensetzung können Realitäten einander allerdings (ganz oder theilweise) aufheben, wie positive und negative Gröfsen in der Mathematik, oder positive und negative Elektrizität in der Physik. Denn das hier sogenannte Negative ist nichts anders als ein Positives, das einem Positiven andrer Art entgegengesetzt ist. Vergl. §. 48. Anm. 2. und Kant's Versuch, den Begriff der negativen Gröfsen in die Weltweisheit einzuführen, im 1. Th. seiner vermischten Schriften, S. 611. ff. nach der Ausgabe von Tieftrunk.

Anm. 3. Der dritte Satz betrifft das Innere und Aeufsere der Erkenntnissgegenstände und lässt sich so aussprechen: Dem Substanzialen in der Welt muss etwas schlechthin Inneres zum Grunde liegen und dieses Innere müssen einfache mit Vorstellungskraft begabte Wesen (Monaden — §. 63. Anm. 1) sein, weil die Zusammensetzung und alle Bestimmungen des Zusammengesetzten nichts als äufsere Verhältnisse sind, durch deren Aufhebung ohne jenes Innere das Sub-

stanziale selbst aufgehoben würde, und weil uns außer unsern eignen Vorstellungen nichts schlechthin Inneres bekannt ist. Auf diesem Satze beruht das leibnitzische System der Monadologie, nach welchem es überhaupt vier Klassen von Monaden giebt, nämlich 1) eine unendliche (die Gottheit) — 2) endliche vernünftige (die Menschenseelen) — 3) endliche vernunftlose, aber mit Bewusstsein begabte (die Thierseelen) — 4) endliche vernunft- und bewusstlose, die sich in einer Art von stetem Schlummer befinden (die Elemente der Materie, deren scheinbare Zusammensetzung bloſs eine Folge von der verworrenen Vorstellungsart unsrer Sinnlichkeit sein soll — §. 30. Anm.). Allein wenn man auf die Dinge in Ansehung ihres Innern und Aeuſsern reflektirt: so muss man, wieferne sie wirkliche Erkenntnissgegenstände sein sollen, das Substanziale nicht bloſs als Gegenstand des reinen Verstandes, sondern auch als Gegenstand der Sinnlichkeit betrachten. In jener Hinsicht ist es ein bloſses Gedankending, nämlich die Vorstellung von einem Dinge, wiefern es nur als Subjekt, nicht als Prädikat eines andern Dinges, in einem kategorischen Urtheile gedacht werden kann. In dieser Hinsicht aber muss es uns in Raum und Zeit gegeben sein; und da nehmen wir an demselben nichts weiter wahr, als ein Auſser- (Neben- und Nach-) einandersein, und, wiefern es durch Kräfte auf einander wirkt, ein wechselseitiges Anziehen und Abstoſsen, welches alles lauter äuſsere Verhältnisse sind. Das Substanziale, in dieser Hinsicht betrachtet, ist daher nichts anders als ein beharrlicher Inbegriff solcher Verhältnisse, dessen Inneres nur vergleichsweise (z. B. die innern Theile unsers Körpers in Vergleich mit den sie einschlieſsenden gemeinschaftlichen Bedeckungen) so genannt wird. Nun ist zwar dem Sinne als innerem Sinne auch ein In-

neres, nämlich Vorstellungen (und darauf sich beziehende Bestrebungen) gegeben. Da aber dieses Innere beständig wechselt, mithin dem innern Sinne keine beharrliche Anschauung des Vorstellenden selbst, sondern immer nur ein Wechsel von Vorstellungen als Bestimmungen des innern Sinnes oder als Zuständen des Vorstellenden gegeben ist: so ist es zum mindesten ganz problematisch, ob das Vorstellen auch nur eine Modifikazion des vergleichsweise sogenannten Innern (z. B. des Gehirns) mithin ein bloſses Akzidens des sich äuſserlich als Substanz anschauenden Subjekts (des sich selbst erkennenden Ichs) — oder ob ein uns völlig unbekanntes Etwas als schlechthin inneres Subjekt der Vorstellungen, mithin als eine von aller Zusammensetzung freie oder einfache, aber mit Vorstellungskraft begabte, Substanz anzunehmen sei.

Anm. 4. Der vierte Satz betrifft die Materie und Form der Erkenntnissgegenstände und ist folgendes Inhalts: Die Materie als das Bestimmbare an den Dingen muss allezeit vor der Form als der Bestimmung vorhergehen, weil sonst nichts da wäre, was die Form annehmen oder bestimmt werden könnte. Allein wenn man auf die Dinge in Ansehung ihrer Materie und Form reflektirt: so muss man, wieferne sie wirkliche Erkenntnissgegenstände sein sollen, den Antheil wohl berücksichtigen, den das Gemüth an der Vorstellung dieser Gegenstände hat. Die ursprüngliche, mithin allgemeine und nothwendige, Form nämlich, wie Gegenstände angeschaut und gedacht werden, muss *a priori* im Gemüthe bestimmt sein und geht daher der Materie aller Vorstellung vorher, obwohl bei jeder wirklichen Vorstellung des Sinnes oder Verstandes dem Gemüthe erst ein Mannigfaltiges als Stoff gegeben werden muss, bevor es dieses Mannigfaltige zur

Einheit des Bewusstseins auf eine gewisse Art verknüpfen kann. Was aber die empirische, mithin besondre und zufällige, Form der Gegenstände anlangt: so kann zwar dieselbe auf verschiedne Art wechseln und einem mit einer rohern und unvollkommnern Form gegebnen Material hinterher eine schönere und vollkommnere gegeben werden. Allein irgend eine Form muss doch jedem Erkenntnissgegenstande schon um jener ursprünglichen Erkenntnissform willen zukommen, und es lässt sich daher ein völlig formloses Ding (eine Materie ohne alle Form) gar nicht wahrnehmen. Es ist eine bloſse Abstrakzion des Verstandes, vermöge welcher wir Materie und Form an den Dingen trennen, und nach welcher es uns dann so vorkommt, als gehe die formlose (d. h. formlos gedachte) Materie der Form vorher, obgleich jene nie ohne diese existirt.

Anm. 5. Der diesen Sätzen zum Grunde liegende gemeinschaftliche Fehler besteht demnach in einer Verwechslung des empirischen Verstandesgebrauchs mit dem reinen und der transzendentalen Reflexion mit der logischen. Beim reinen Verstandesgebrauche wird der Gegenstand bloſs als Objekt des Denkens (*noumenon*) betrachtet, beim empirischen muss er aber zugleich als Objekt des Anschauens und Empfindens (*phaenomenon*) betrachtet, mithin auf die ursprünglichen Bedingungen der Wahrnehmung bezogen werden. Eben so werden bei der logischen Reflexion die Begriffe bloſs überhaupt mit einander verglichen, bei der transzendentalen aber in Ansehung der verschiednen Gemüthsvermögen, aus welchen als Erkenntnissquellen die Begriffe hervorgehen, also mit Unterscheidung des verschiednen Bezugs der Begriffe auf die Gegenstände als Objekte des bloſsen Verstandes oder als Objekte des Sinnes und

des Verstandes zugleich. Durch die letzte Art der Reflexion wird jedem Begriffe sein **transzendentaler Ort** (*locus in animo originarius*) bestimmt; und die Anweisung dazu kann man zum Unserschiede von der **logischen** (dialektisch-rhetorischen) Topik die **transzendentale Topik** nennen, welche ein bloſses Ergebniss der Analytik des Erkenntnissvermögens ist. Durch sie wird die aus der Verwechslung der logischen und transzendentalen Reflexion entspringende **Zweideutigkeit** im **Gebrauche der Reflexionsbegriffe** oder die **Amphibolie derselben** aufgehoben.

Des zweiten Abschnitts drittes Hauptstück.

Analytik der Vernunft.

---

§. 86.

Die Vernunft wird in der Logik als **Vermögen zu schlieſsen** betrachtet (Log. §. 23. Anm. 2. und §. 69. Anm. 2). Da nun das Schlieſsen eine Thätigkeit des Geistes ist, durch welche ein Urtheil aus andern abgeleitet wird (Log. §. 70); und da die Vordersätze eines Schlusses die Prinzipien sind, aus welchen der Schlussatz abgeleitet, d. h. dasjenige, was dieser Satz aussagt, als gültig erkannt wird (Log. §. 74): so kann die Vernunft mit Recht als das **Vermö-**

gen aus Prinzipien zu erkennen, oder schlechtweg als das Vermögen der Prinzipien erklärt werden. Denn die Aufstellung und Anerkennung der Sätze als Prinzipien der Ableitung anderweiter Sätze ist ein Akt der Vernunft.

§. 87.

Da jedes Prinzip eine Bedingung ist, von welcher etwas andres, das Bedingte, als abhängig gedacht wird: so wird, wenn ein gewisses Urtheil als ein Bedingtes gegeben, das Geschäft der Vernunft darin bestehn, das Prinzip zu suchen, von welchem als seiner Bedingung jenes Urtheil abhängig sein soll. Man kann daher die Vernunft auch als das Vermögen zu einem gegebnen Bedingten die Bedingung zu suchen betrachten.

§. 88.

Die Vernunft kann sich aber bei diesem Geschäfte nicht eher für befriedigt halten, als bis sie irgend etwas, das sie als höchste und letzte Bedingung (d. h. als eine solche, die nicht weiter von einer andern abhängig ist) anerkennen kann, mithin etwas Unbedingtes gefunden hat. Dieses Unbedingte kann man auch das Absolute nennen, weil es als in und durch sich selbst vollendet gedacht werden muss. Die Vernunft kann also auch als das Vermögen ein Unbedingtes oder Absolutes zu suchen angesehn werden.

Anm. Das Unbedingte oder Absolute ist dem-

nach nichts anders als ein Ziel, welches wir uns selbst durch Vernunft als das höchste und letzte in Ansehung unsrer Thätigkeit setzen, und zwar (da hier die Vernunft eigentlich nur als theoretisches Vermögen erwogen wird §. 14) in Ansehung derjenigen Thätigkeit, welche selbst die theoretische heiſst und im Vorstellen und Erkennen besteht (Fund. §. 75 und 81). Indem aber die theoretische Thätigkeit des Ichs auf dieses Ziel gerichtet ist, erhalten unsre Vorstellungen und Erkenntnisse eine durchgängige Beziehung auf dieses Eine, mithin eine weit höhere Einheit, als jene Verstandeseinheit, welche aus der Verknüpfung des sinnlich vorgestellten Mannigfaltigen zu Begriffen von gewissen Erkenntnissgegenständen entspringt (§. 33. Anm.). Diese höhere Einheit kann daher zum Unterschiede von jener die Vernunfteinheit oder auch die absolute Einheit genannt werden, weil sie aus der nothwendigen Richtung der Vernunft auf das Absolute hervorgeht. Da nun die Vorstellungen der Vernunft vorzugsweise Ideen heiſsen (Fund. a. a. O.) weshalb auch die Vernunft als das Vermögen der Ideen charakterisirt werden kann: so ist die Vorstellung des Absoluten die Uridee der Vernunft, welche allen übrigen Ideen derselben zum Grunde liegen muss.

§. 89.

Wenn der Vernunft Erkenntnisse durch Sinn und Verstand gegeben sind, mithin Begriffe und Urtheile, welche sich auf Erfahrungsgegenstände beziehn: so besteht ihr Geschäft bloſs darin, die gegebnen Begriffe und Urtheile immerfort unter höhere und allgemeinere zu bringen, mithin sie auf die möglich kleinste Zahl zurückzuführen und dadurch den gegebnen Erkenntnis-

sen die höchste logische Einheit in einem vollendeten Systeme der Erkenntniss zu verschaffen. Die Idee des Absoluten ist alsdann eine bloſse Normalidee der Wissenschaft, als eines systematischen Ganzen, um nach derselben gegebne Erkenntnisse zu organisiren d. h. ihnen die Vernunftform durch vollendete Entwicklung und Ausbildung aller Theile in Bezug auf das Ganze aufzudrücken. Wiefern aber die Vernunft bei dieser Thätigkeit an das durch Sinn und Verstand Gegebne gebunden ist: erscheint sie selbst nur als ein empirisch-plastisches Vermögen in theoretischer Hinsicht, oder als empirische (theoretische) Vernunft; und sie befolgt dabei den subjektiven Grundsatz oder die Maxime: **Zu jedem gegebnen Bedingten die Bedingung zu suchen, bis sie wo möglich alle Bedingungen oder die Totalität der Bedingungen erreicht hat.**

Anm. Diese Maxime ist es eigentlich, welche jeder Klassifikazion d. h. jeder systematischen Generifikazion und Spezifikazion in ihrer gegenseitigen Beziehung zum Grunde liegt (Log. §. 43). Auf ihr beruht daher auch die Gültigkeit der drei Grundsätze oder Gesetze, welche die Vernunft dem Verstande bei der Unterordnung und Beiordnung der Begriffe vorschreibt, des Grundsatzes der Gattungen, des Grundsatzes der Arten, und des Grundsatzes der logischen Stetigkeit (Log. §. 45 b). Denn der höhere Begriff (die Gattung) ist die logische Bedingung des unter ihm enthaltenen niedern (der Art); und die

Vernunft kann ein Klassensystem, in welchem Gattungen und Arten in gegenseitiger Beziehung dargestellt werden, nicht eher als vollendet betrachten, als bis sie alle Gattungen und Arten im stetigen Zusammenhange erblickt, mithin die Totalität der Bedingungen erreicht hat. Daraus folgt aber nicht, dass wir diese Totalität in irgend einem Zeitpunkte wirklich erreichen. Denn jene Maxime drückt nur die Richtung der Vernunft auf das Absolute in der Erkenntniss aus. Dieses Ziel liegt aber für uns als sinnlich beschränkte oder endliche vernünftige Wesen in unabsehlicher Ferne, so dass wir uns zwar demselben immer fortschreitend annähern, aber es nie erreichen können (Fund. §. 81. Anm. 1). Folglich ist jene Maxime nebst den davon abhängigen Grundsätzen zwar konstitutiv für den Vernunftgebrauch in der Entwerfung eines Systems der Erkenntniss; denn es kann ohne sie gar kein solches System zu Stande gebracht werden. Aber in Bezug auf den Verstandesgebrauch in der wirklichen Erkenntniss der Gegenstände sind sie bloſs regulativ und heuristisch, indem der Verstand dadurch in der Erkenntniss fortgeleitet d. h. angewiesen wird, einen immer gröſsern Vorrath von einzelen Erkenntnissen als Elementen oder Materialien eines zu errichtenden vollendeten Systems der Erkenntniss herbeizuschaffen.

§. 90.

Die Vernunft bleibt indessen nicht bei jener Maxime stehn, sondern betrachtet wegen ihrer nothwendigen Richtung auf das Absolute dieses selbst als einen zur Erkenntniss gegebnen Gegenstand (*tamquam objectum ad cognoscendum datum vel dabile*). Indem sie nämlich voraussetzt, das mit jedem gegebnen Be-

dingten auch jede mögliche Bedingung desselben gegeben: so erscheint jene Maxime als ein objektiver Grundsatz oder ein Gesetz der Erkenntniss; und dieses würde also lauten: Wenn das Bedingte gegeben, so ist auch die ganze Reihe einander übergeordneter Bedingungen oder die Totalität der Bedingungen selbst gegeben. Da nun diese Totalität nicht anders gedacht werden kann, als in der Idee des Unbedingten — die Unbedingtheit mag übrigens der ganzen Reihe oder einem einzelen Gliede derselben zukommen — so kann jener Grundsatz auch so ausgedrückt werden: Wenn das Bedingte gegeben, so ist auch das Unbedingte gegeben. Das Absolute wird also dann als ein Gegenstand betrachtet, welcher der Vernunft zur Erforschung gegeben ist. Da aber dasselbe nicht in der Erfahrung gegeben sein kann, weil alles Empirische bedingt ist (§. 84. Anm. 3. und 4): so muss die Vernunft in und durch sich selbst das Absolute zu erforschen suchen. In dieser Richtung ihrer theoretischen Thätigkeit erscheint sie daher als eine eigenthümliche, von aller Erfahrung unabhängige, Quelle möglicher Vorstellungen und Erkenntnisse, mithin als ein rein-produktives Vermögen in theoretischer Hinsicht, oder als ein rein-spekulatives Erkenntnissvermögen, und heifst daher die reine (theoretische) Vernunft.

Anm. Ebendeshalb heifsen auch die Vorstellungen, auf welche die Vernunft in dieser Richtung ihrer Thätigkeit geführt wird oder welche sich in unsrem Geist entwickeln, wenn er nach dem obigen Gesetze spekulirt, reine Vernunftbegriffe, auch Ideen im eminenten Sinne oder transzendentale Ideen, indem sonst auch die höhern Begriffe, welche die Vernunft bei ihrer empirischen Thätigkeit aus den gegebnen Begriffen von den Erkenntnissgegenständen bildet (§. 89) mit Recht Ideen genannt werden können (z. B. die Ideen des Thierreichs, des Pflanzenreichs, des Organismus der Natur u. d. m.). Die reinen Vernunftbegriffe sind also von den reinen Anschauungen und den reinen Verstandesbegriffen darin verschieden, dass diese als Kategorien auf Gegenstände möglicher Erfahrung, jene aber als Ideen (im eminenten Sinne) auf etwas sich beziehn, was in gar keiner Erfahrung gegeben werden kann, nämlich das Absolute (§. 42. Anm. 1. vergl. mit §. 43 und 87 nebst den zu beiden gehörigen Anmm.). Auf der andern Seite aber sind sie mit denselben darin verwandt, dass die Ideen im Grunde nichts anders sind als sublimirte (bis zur Unbedingtheit gesteigerte) Kategorien. Was nämlich von uns als Gegenstand gedacht werden soll, kann nicht anders als durch diejenigen Begriffe gedacht werden, welche die allgemeinen und nothwendigen Merkmale eines Objektes überhaupt ausdrücken, mithin durch Kategorien. Sobald daher das Absolute als Gegenstand betrachtet wird, muss es ebenfalls dadurch gedacht werden, jedoch so, dass sie selbst zur Unbedingtheit erhoben oder durch die Uridee der Vernunft potenzirt werden. So denken wir unter der Unsterblichkeit unsrer Seele nichts anders als unendliche Dauer derselben, unter der Allmacht Gottes nichts anders als unendliche Wirksamkeit desselben u. s. w.

§. 91.

Die Vorstellung des Unbedingten lässt sich beziehen

1) auf das Vorstellende selbst als ein unbedingtes Subjekt des Denkens. Hieraus entspringt die Idee: Absolute Einheit des denkenden Wesens, mithin die Vorstellung von der menschlichen Seele als einer einfachen Substanz, die auch unabhängig von der empirischen Bedingung unsers Daseins, dem organischen Leibe, folglich als ein rein geistiges Wesen sein und wirken kann. Diese Idee kann also die psychologische genannt werden.

2) auf das Vorgestellte als ein unbedingtes Objekt des Denkens. Hieraus ergiebt sich die Idee: Absolute Einheit aller sich einander bedingenden Erscheinungen, mithin die Vorstellung von der Welt als einem absoluten Inbegriffe aller in Raum und Zeit existirenden, obwohl nicht wahrgenommenen, Dinge. Diese Idee kann daher die kosmologische heifsen.

3) auf ein über das Vorstellende und Vorgestellte erhabnes Wesen, welches als unbedingtes Subjekt des Denkens zugleich der unbedingte Grund aller Objekte des Denkens ist. Hieraus geht hervor die Idee: Absolute Einheit der obersten Bedingung alles (subjektiven und objektiven) Realen, mithin die Vorstellung von der Gottheit als einem höch-

sten oder allerrealesten Wesen und Urquelle der Wesen. Diese Idee kann man daher die theologische nennen.

Anm. 1. Da die Vernunft logisch, als das Vermögen zu schliefsen betrachtet (§. 86) und metaphysisch, als das Vermögen der Ideen betrachtet (§. 88. Anm.) ein und dasselbe Vermögen ist: so muss zwischen den Schlufsformen und den reinen Vernunftideen ein ähnlicher Zusammenhang stattfinden, als sich oben in der Analytik des Verstandes (§. 35) zwischen den Urtheilsformen und den reinen Verstandesbegriffen zeigte. Man kann sich daher auch jener Schlussformen als eines Leitfadens zur Aufsuchung und Darstellung der reinen Vernunftideen bedienen. Indem nämlich die Vernunft kategorisch schliefst, denkt sie ein gewisses Urtheil darum als gültig, weil dessen Subjekt einem höhern Subjekte untergeordnet ist, von welchem dasselbe gilt (Log. §. 78). Der Obersatz mit dem in ihm enthaltenen höhern Subjekte ist daher die Bedingung der Gültigkeit des Schlusssatzes als des Bedingten in einem kategorischen Schlusse. Verfährt nun die Vernunft nach dem Grundsatze: Wenn das Bedingte gegeben, so ist auch das Unbedingte gegeben — so wird sie dieses nach jener Schlussform in einem unbedingten Subjekte des Denkens selbst suchen, in einem Subjekte, das nicht mehr als blofses Prädikat eines andern Subjekts gedacht werden kann, sondern für sich selbst als ein absolutes Subjekt vorgestellt wird, indem es in allem Denken (Urtheilen und Schliefsen) der letzte Beziehungs- oder Stützpunkt des Denkens ist (Ich denke oder bin das denkende Subjekt schlechtweg). Die Beziehung der Idee des Unbedingten auf das Subjektive in allem Denken oder die Vorstellung eines absoluten Denksubjektes giebt also die psy-

chologische Idee. — Indem die Vernunft ferner hypothetisch schliefst, denkt sie ein gewisses Urtheil darum als gültig, weil es zu einem andern Urtheile gehört, dessen Glieder als Grund und Folge nothwendig zusammenhangen und sich gegenseitig (*ponendo* oder *tollendo*) bestimmen (Log. §. 81). Der Obersatz mit dem in ihm enthaltenen Grunde ist also die Bedingung der Gültigkeit des Schlussatzes als des Bedingten in einem hypothetischen Schlusse. Verfährt nun die Vernunft nach dem Grundsatze: Wenn das Bedingte gegeben, so ist auch das Unbedingte gegeben — so wird sie dieses nach jener Schlussform in einem unbedingten Objekte des Denkens suchen, in einem Objekte, zu dem alles gehört, was nur irgend in Raum und Zeit als realer Grund und reale Folge verknüpft ist oder in einem durchgängigen ursachlichen Zusammenhange steht. Die Beziehung der Idee des Unbedingten auf das Objektive in allem Denken oder die Vorstellung eines absoluten Denkobjektes giebt also die kosmologische Idee. — Indem endlich die Vernunft disjunktiv schliefst, denkt sie ein gewisses Urtheil darum als gültig, weil es in einem andern Urtheile begriffen, dessen Subjekt als Ganzes alle Theile eines gewissen Gebietes umfasst (Log. §. 84). Der Obersatz mit der in ihm enthaltenen Totalität ist also die Bedingung der Gültigkeit des Schlussatzes als des Bedingten in einem disjunktiven Schlusse. Verfährt nun die Vernunft nach dem Grundsatze: Wenn das Bedingte gegeben, so ist auch das Unbedingte gegeben — so wird sie dieses nach jener Schlussform in einem unbedingten Inbegriffe alles Sub- und Objektiven, in einem unbedingten Subjekte des Denkens, das zugleich unbedingter Grund aller Objekte des Denkens ist und als solcher alle ursprüngliche Realität befasst, suchen und durch diese Beziehung der Vorstellung

des Unbedingten auf ein solches Subjekt-Objekt, als All der Realität gedacht, sich zur höchsten aller ihrer Ideen, der **theologischen**, erheben *). — Aus dieser Darstellung erhellet zugleich die Richtigkeit der Bemerkung: „Dass unter den transzendentalen „Ideen selbst ein gewisser Zusammenhang und Ein-„heit hervorleuchte, und dass die reine Vernunft mit-„tels ihrer alle ihre Erkenntnisse in ein System bringe. „Von der Erkenntniss seiner selbst, der Seele, zur „Welterkenntniss und mittels dieser zum Urwesen „fortzugehn, ist ein so natürlicher Fortschritt, dass „er dem logischen Fortgange der Vernunft von den „Prämissen zum Schlussatze ähnlich scheint.“ Kant's Krit. d. rein. Vern. S. 394. Aufl. 3.

Anm. 2. Diefs sind also die drei Hauptideen der reinen (theoretischen) Vernunft, welche dadurch gebildet werden, dass die Vernunft die Uridee des Unbedingten oder Absoluten (§. 88. Anm.) entweder blofs auf das Subjektive oder blofs auf das Objektive oder auf beides zugleich bezieht. Durch die letzte Beziehung wird nämlich das Sub- und Objektive selbst wieder als ein Bedingtes betrachtet, so dass das höchste Wesen als absolutes Subjekt-Objekt, mithin als Urgrund alles nur irgend denkbaren (sub- und objektiven) Realen vorgestellt wird. Auf jene drei Ideen müssen daher alle übrigen Ideen der reinen (theore-

*) Die Idee eines Inbegriffs aller Realität (*omnitudo realitatis*) ist die Uridee der Vernunft selbst in ihrer ganzen Fülle gedacht oder diejenige Totalität, an welcher alles theilnimmt, was nur irgend als gut und vollkommen gedacht werden mag. Daher sagt Malebranche (*de inquir. verit. III*, 2. *c*. 6. *p*. 211) ganz richtig in Bezug auf diese Idee: „*Omnes ideae speciales nil aliud sunt, quam participationes ad „ideam generalem infiniti*“ — und: „*Omnes ideae speciales, „quae de creaturis habemus, nihil aliud sunt, quam limitatio„nes ideae creatoris.*“

tischen) Vernunft als Merkmale der Dinge, welche durch jene gedacht worden sind, zurückgeführt werden (z. B. Unsterblichkeit, Allwissenheit, absolute Nothwendigkeit u. s. w.). Diefs kann nun in besondern Wissenschaften geschehen, welche als ausführlichere Entwickelungen und Darstellungen jener Ideen weniger zur reinen, als zur angewandten Metaphysik gehören (§. 4). Die reine Metaphysik nämlich kann in Rücksicht auf jene Ideen weiter nichts thun, als sie in derjenigen Reinheit aufstellen, in welcher sie von der reinen Vernunft selbst entworfen werden. Sobald aber die Spekulazion sich jener Ideen bemächtigt und dasjenige, was in ihnen gedacht wird, als besondre zur Erkenntniss gegebne Gegenstände behandelt, um von ihnen besondre Wissenschaften unter den Titeln einer metaphysischen oder razionalen Psychologie, Kosmologie und Theologie zu entwerfen: so verlässt sie das Gebiet der reinen Metaphysik und macht von den metaphysischen Begriffen und Grundsätzen eine speziale Anwendung, deren Gültigkeit höchst problematisch ist. Dasjenige nämlich, was durch jene Ideen gedacht wird, ist eigentlich etwas Uebersinnliches d. h. etwas, das in gar keiner Erfahrung gegeben werden kann, mithin ein blofses Noumen. Denn die erste Idee bezieht sich nicht etwa auf die Seele als Gegenstand des innern Sinnes, als ein innerlich Wahrnehmbares, sondern auf die Seele als ein unbedingtes Subjekt des Denkens, als eine schlechthin einfache, geistige Substanz, von der weder Anschauung noch Empfindung möglich ist. Und eben so bezieht sich die zweite Idee nicht etwa auf die Welt als Gegenstand des äufsern Sinnes, als ein äufserlich Wahrnehmbares, sondern auf die Welt als ein unbedingtes Ganze von Dingen in Raum und Zeit, deren absolute Totalität gar nicht wahrgenommen, son-

dern blofs gedacht werden kann. Von der dritten Idee aber versteht es sich von selbst, dass dadurch etwas über alle Sinnlichkeit Erhabnes gedacht wird. Es lässt sich also schon *a priori* einsehen, dass aller Anstrengungen der Spekulazion ungeachtet, das Unbedingte zu erkennen, dennoch keine Erkenntniss im eigentlichen und strengen Sinne von demselben möglich, und daher auch die reale oder objektive Gültigkeit der reinen Vernunftbegriffe durch gar keine theoretischen oder spekulativen Gründe erweislich sei. Auf der andern Seite aber erhellet auch hieraus, dass eben so wenig bewiesen werden könne, es seien jene Ideen nichts als Schimären, denen gar nichts aufser dem blofsen Gedanken entspreche. Denn woher sollte irgend ein vernünftiger Beweisgrund gegen die objektive Gültigkeit der Vernunftideen entlehnt werden? Und welcher in Sinnengenuss nicht ganz versunkene und für alles Uebersinnliche gleichsam erstorbne Mensch möchte wohl behaupten, dass es aufser dem Realen, was unsre Sinne wahrnehmen, gar kein höheres Reale gebe? — Wir werden daher in Ansehung des Uebersinnlichen zwar auf stolzes Wissen und anmafsende Einsicht Verzicht leisten müssen; dafür aber mit desto gröfserer Zuversicht um subjektiver praktischer Gründe willen, also mit moralischer Gewissheit, an das Uebersinnliche glauben dürfen (Fund. §. 84. Anm. 1—4. vergl. mit §. 104. nebst Anm. 2).

Der Metaphysik
zweiter Theil.

Angewandte Erkenntnisslehre.

§. 92.

Die angewandte Erkenntnisslehre erwägt die metaphysischen Begriffe und Grundsätze in ihrer Beziehung auf bestimmte Gegenstände, welche als dem Gemüth auf irgend eine Art zur Erkenntniss gegebne betrachtet werden mögen (§. 4). Den Inbegriff aller dieser Dinge kann man Natur in weiterer Bedeutung nennen, so dass man darunter alle und jede Gegenstände irgend einer wirklichen oder auch nur als möglich gedachten Erkenntniss befasst. In dieser Hinsicht ist die angewandte Erkenntnisslehre eine metaphysische Naturlehre im weitern Sinne, mit welcher die oben (§. 83) erwähnte transzendentale Physiologie nicht verwechselt werden darf, indem diese rein-metaphysisch und daher die Grundlage von jener ist.

§. 93.

Die Natur in weiterer Bedeutung aber ist entweder eine sinnliche oder eine übersinnliche, je nachdem darunter ein Inbegriff von sinnlich wahrnehmbaren, in Raum und Zeit gegebnen, oder von übersinnlichen, als unbedingt gedachten Dingen (§. 91. Anm.) verstanden wird. Jene heisst auch Natur in engerer Bedeutung. Die angewandte Erkenntnisslehre lässt sich daher nach dieser Ansicht in zwei Abschnitte zerfällen, in eine Metaphysik der sinnlichen Natur und eine Metaphysik der übersinnlichen Natur. Jene kann man auch der Kürze wegen niedere, diese höhere Metaphysik nennen. Die erste ist also eine metaphysische Naturlehre im engern Sinne.

Anm. Die Ausdrücke höhere und niedere Metaphysik lassen eine doppelte Beziehung und also auch Bedeutung zu. Bezieht man sie auf das Ganze der Wissenschaft, so ist die höhere Metaphysik die reine und die niedere die angewandte. Denn der reine Theil einer philosophischen Disziplin steht, wissenschaftlich betrachtet, allemal über dem angewandten, weil dieser von jenem seine Prinzipien entlehnt. Denkt man aber bei jener Unterscheidung nur an die angewandte Metaphysik, und wendet man in dieser die rein metaphysischen Begriffe und Grundsätze sowohl auf das Uebersinnliche als auf das Sinnliche an: so wird die höhere eine Metaphysik der übersinnlichen, und die niedere eine Metaphysik der sinnlichen Natur sein. Denn schon das Wort deutet darauf, dass man dem Uebersinnlichen eine höhere Würde einräumt, als dem

Sinnlichen. Darum ist aber die niedere Metaphysik in diesem Sinne nicht etwa für schlechter als die höhere zu achten. Denn jeder Theil einer Wissenschaft hat schon an sich seinen eigenthümlichen Werth. Und wenn es gleich scheinen möchte, als hätte die Spekulazion im Gebiete des Uebersinnlichen einen grössern und freiern Spielraum, als in dem des Sinnlichen: so ist sie dort auch mehr der Gefahr, sich zu verirren, ausgesetzt und muss sich ebendeswegen um so mehr beschränken, damit sie nicht in's Phantastische falle.

Der angewandten Erkenntnisslehre

erster Abschnitt.

Metaphysik der sinnlichen Natur oder niedere Metaphysik.

---

§. 94.

Zur sinnlichen Natur gehören nur diejenigen Gegenstände, welche in **Raum und Zeit** von uns wahrgenommen werden, mithin alle **materialen oder körperlichen** Dinge, sammt den an ihnen wahrnehmbaren Verändrungen. Die Metaphysik der sinnlichen Natur oder die niedere Metaphysik ist daher bloss eine **metaphysische Körperlehre** (*somatologia metaphysica*).

Anm. Die innerlich oder in der blossen Zeit wahrnehmbaren Vorstellungen und Bestrebungen kön-

nen hier nicht in besondre Erwägung gezogen, sondern müssen mit zu jenen Verändrungen körperlicher Dinge gerechnet werden, so lange wir diese als bloſse Erfahrungsgegenstände betrachten. Denn die Erfahrung lehrt uns weiter nichts, als dass gewisse Körper, die thierischen, in ihrer Thätigkeit als lebendige Wesen durch gewisse Vorstellungen und Bestrebungen geleitet werden. Ob diese aber nur eine Modifikazion des komparativen Innern seien oder ihr eigenthümliches schlechthin inneres Prinzip haben, ist nach dem Bisherigen ganz problematisch (§. 85. Anm. 4). Die Seele, als eine immateriale oder unkörperliche, bloſs denkende Substanz gedacht, gehört daher zur übersinnlichen Natur (§. 91. Nr. 1. nebst den Anm.); mithin gehört auch die metaphysische Seelenlehre oder razionale Psychologie zur Metaphysik des Uebersinnlichen oder zur höhern Metaphysik. Was aber die bloſs empirische Psychologie oder die Erfahrungsseelenkunde betrifft, so ist diese aus dem Gebiete der eigentlichen Philosophie gänzlich ausgeschlossen (Fund. §. 132. Anm.).

§. 95.

Die metaphysische Körperlehre als metaphysische Naturlehre im engern Sinne (§. 93) unterscheidet sich von der gemeinen (schlechtweg sogenannten) Naturlehre dadurch, dass sie nicht wie diese von Beobachtungen und Versuchen, um *a posteriori*, sondern von reinen Begriffen und Grundsätzen des Erkenntnissvermögens selbst ausgeht, um *a priori* die Gesetze der körperlichen Natur zu erforschen. Wiewohl sie sich also auf ein empirisch gegebnes Objekt bezieht, so behandelt sie dasselbe doch bloſs nach trans-

zendentalen Prinzipien, deren Gültigkeit die philosophirende Vernunft unabhängig von der Erfahrung anerkennen muss. Sie kann daher auch die **razionale Physik**, die gemeine aber (in welcher jene oft nur einleitungsweise oder propädeutisch unter dem Titel der allgemeinen Naturlehre — *physica generalis* — abgehandelt wird) die **empirische Physik** genannt werden, von welcher Experimentalphysik, Chemie, Naturgeschichte und Naturbeschreibung (sonst auch, obwohl fälschlich, Naturgeschichte genannt) nur verschiedne Zweige oder Theile sind.

§. 96.

Da die metaphysische Naturlehre die Materie als einen durch Erfahrung gegebnen oder empirischen Gegenstand der Erkenntniss betrachtet, um *a priori* die Gesetze der körperlichen Natur zu entwickeln, die körperliche Natur aber uns theils als **blofse oder rohe Materie**, theils als **zweckmäfsig geformte Materie** oder als **organisches Produkt** erscheint und in der letzten Hinsicht die Vernunft auf den Begriff der **Zweckmäfsigkeit der Natur** überhaupt führt: so muss die metaphysische Naturlehre die körperliche Natur nicht nur als unorganische, sondern auch als organische und zweckmäfsige Natur überhaupt betrachten, und daher wieder in drei besondere Hauptstücke zerfallen, welche man metaphysische **Hylologie**, **Organologie** und **Teleologie** nennen kann.

Anm. Die metaphysische Hylologie (von ὕλη, *materia*) ist ebendasjenige, was Manche auch im engsten Sinne metaphysische Naturlehre oder Naturwissenschaft nennen, z. B. Kant in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, wo er bloſs von der Materie als solcher handelt und auf die organische Natur gar keine Rücksicht nimmt; obgleich eine metaphysische Naturwissenschaft, die von der Natur nicht auch in dieser Rücksicht handelt, einen wesentlicheu Mangel hat, da der Natur der Organismus so wesentlich ist, dass selbst die ganze Natur als organisch betrachtet werden muss und es eine bloſse zum Behufe der wissenschaftlichen Darstellung gemachte Abstrakzion ist, wenn wir zuvörderst die Materie isolirt d. h. als etwas ganz Unorganisches in Erwägung ziehn. — Die metaphysische Teleologie muss von der ethischen, welche sich auf die Zwecke der Freiheit oder Sittlichkeit bezieht, wohl unterschieden werden, indem diese der praktischen Philosophie angehört. — Aus diesem Allen erhellet nun von selbst, was auch schon oben (§. 4. Anm.) vorläufig bemerkt worden, dass die Metaphysik der sinnlichen Natur eine Philosophie über die Natur im engern Sinne und dass folglich die in unsern Zeiten als eine neu erfundne Wissenschaft so hoch gepriesne und der Transzendentalphilosophie entgegen gesetzte Naturphilosophie nichts anders als angewandte Metaphysik sei *). Es wird indessen hier

---

*) Nicht einmal die Idee einer Naturphilosophie kann als ein originales Erzeugniss der neuesten Zeit angesehn werden, da ja diese Idee nicht nur vielen ältern Philosophen und Physikern seit Thales und Pythagoras dunkel vorschwebte — ja man könnte sagen, dass die ersten Philosophen lauter Naturphilosophen waren — sondern auch in spä-

im Systeme dieser Abschnitt des Ganzen mit möglichster Kürze behandelt werden, um der ohnehin schon so viel umfassenden Metaphysik nicht eine allzugrofse Ausdehnung gegen die übrigen Theile der Philosophie zu geben. Der Verfasser behält sich aber vor, denselben einst in einem eignen naturphilosophischen Werke ausführlicher und vollständiger abzuhandeln und daselbst auch die ältern und neuern naturphilosophischen Theorien einer nähern Prüfung, die bei der hier vorgezeichneten Kürze nicht möglich war, zu unterwerfen *). Inzwischen vergleiche man die treffliche Schrift: Ueber Naturphilosophie, von H. F. Link, in deren erstem Abschnitte bereits eine kurze, obwohl nicht immer durchgreifende, Prüfung der Art gegeben ist.

---

tern Zeiten von Newton (in seinen *principp. philos. nat. mathematt.*) von Boscovich (in seiner *theoria philos. nat.*) und von Kant (in seinen metaphyss. Anfangsgrr. der Naturwiss.) deutlich genug ausgesprochen wurde. Selbst des von neuern Philosophen mit grofser Unbilligkeit verachteten Wolff's vernünftige Gedanken von der Wirkung der Natur — und — von den Absichten der natürlichen Dinge sind als einer von den spätern Versuchen, jene Idee zu realisiren, anzusehn. Als die frühesten und rohesten Versuche dieser Art könnte man gewissermafsen die kosmogonischen Mythen der Alten betrachten, so dass der Verfasser des 1. Kap. des 1. B. Mose vielleicht der älteste uns bekannte Naturphilosoph wäre.

*) Da es bei dem vorgerückten Alter des Verfass. ungewiss ist, ob er dieses frühere Versprechen noch wird erfüllen können: so verweist er einstweilen auf die mathematische Naturphilosophie von Fries (Heidelb. 1822. 8.) und die allgemeine Metaphysik nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre von Herbart (Königsb. 1828. 8.).

Der niedern Metaphysik erstes Hauptstück.

Metaphysische Hylologie.

§. 97. a.

Die metaphysische Hylologie geht aus von dem allgemeinen Begriffe der Materie, die sie als ein dem äufsern Sinne gegebnes oder im Raume seiendes Etwas, mithin als ein empirisches Erkenntnissobjekt, auf welches die metaphysischen Begriffe und Grundsätze anzuwenden sind, voraussetzt (§. 96). Den ursprünglichen Zustand dieses Etwas kennen wir nicht. Wir nehmen es jetzt nicht als ein gestaltloses, im Raume überall gleichförmig verbreitetes und auf dieselbe Art wirksames Ding wahr; sondern einzele materiale Dinge, Körper von unendlicher Mannigfaltigkeit in Gröfse, Gestalt und Wirksamkeit sind es, welche sich unsern Sinnen von allen Seiten darbieten, und unter sich selbst in einem bald nähern bald entferntern Zusammenhange stehn. Hieraus folgt aber nicht, dass es immer so war. Vielmehr lässt sich eine gewisse Urmaterie (*materia primitiva* s. *originaria*) denken, aus welcher

sich nach und nach ein gesetzmäſsig zusammenhangendes Ganze von materialen Dingen unter bestimmten Formen oder eine Natur entwikkelte durch gewisse ursprüngliche Kräfte, vermöge welcher die Theile der Materie auf einander wirkten und so durch sich selbst genöthigt wurden, sich auf eine bestimmte Weise theils zu verbinden, theils zu trennen. Nur muss man diese Urmaterie nicht als ein völlig gestaltloses Ding oder als ein Chaos denken.

Anm. 1. Da wir in der Erfahrung sowohl Körper von bestimmten Formen in rohe Stoffe sich auflösen als auch aus rohen Stoffen sich Körper von bestimmten Formen bilden sehn: so fand man sich dadurch veranlasst, einen Urzustand der Materie zu denken, wo weder das Ganze noch irgend ein gröſserer oder kleinerer Theil desselben irgend eine Form hatte, und nannte die Materie in diesem Zustande das Chaos. Dieses Chaos — von welchem, als einer *rudis indigestaque moles*, die alte Philosophie und die mit ihr verwandte Mythologie so viel zu erzählen wusste und welches man (nachdem es aus übelverstandnem Religionseifer als eine heidnische Idee aus der christlichen Philosophie verbannt worden) in neuern Zeiten wieder in seine alten Rechte einzusetzen versucht hat — dieses Chaos also sollte ein absolut formloses Ding sein, das aber fähig wäre, alle mögliche Formen anzunehmen. Allein ob wir gleich weit entfernt sind, die Annahme eines Chaos für religionsgefährlich zu halten, da sich jede religiose Vorstellungsart, und selbst die in neuern Zeiten herrschend gewordne Idee einer Schöpfung aus Nichts damit verträgt, wenn man nämlich das Chaos, als den Urstoff der Welt, selbst geschaffen

werden lässt: so können wir doch nicht die Wiedereinführung jener Idee in das Gebiet der Naturphilosophie für zulässig halten, weil die Voraussetzung eines Chaos in sich selbst grundlos ist, auf unvermeidliche Widersprüche führt, und den Ursprung der Körperwelt um nichts begreiflicher mahct. Aus den folgenden Anmerkungen wird alles diefs sehr deutlich erhellen.

Anm. 2. Wir können zwar allerdings in Gedanken Materie und Form trennen und uns daher eine formlose Materie denken. Aber diese Trennung in Gedanken ist ja noch keine wirkliche Trennung, und beweist noch nicht einmal die reale Möglichkeit derselben. Es ist eine blofse Unterscheidung der Materie und Form vermöge unsrer isolirenden Abstrakzion und Reflexion (§. 85. Anm. 4). Nun soll aber das Chaos nicht ein blofses Gedankending, sondern als Urstoff der Dinge, die wir jetzt im Raume wahrnehmen, selbst ein im Raume existirendes Ding gewesen sein. Also musste auch das Chaos mit einer gewissen Form existiren, die nur verhältnissmässig (d. h. in Rücksicht auf die nachherige Weltform) eine Unform oder Ungestalt genannt werden könnte, wie man etwa noch jetzt räumliche Gegenstände, wenn sie einer gewissen schon bestimmten Form nicht entsprechen, unförmlich oder ungestaltet nennt. Es lässt sich daher wohl eine Urmaterie von einer unbestimmten oder für uns nicht bestimmbaren Form voraussetzen, aber kein Chaos als ein durchaus formloses Ding. — Die absolute Formlosigkeit ist nichts weiter als eine Negazion. Da sich nun aber mit dieser blofsen Negazion nichts anfangen liefs, um daraus eine Welt zu erbauen: so sahe man sich genöthigt, doch hinterher dem Chaos solche Eigenschaften beizulegen, die ihm nur unter Voraussetzung einer gewissen Form zukommen konnten. Einige

nämlich dachten sich die chaotische Materie als ein ursprünglich Festes (*Solidum*) Andre als ein ursprünglich Flüssiges (*Fluidum*). Jene suchten das Chaos mathematisch, diese dynamisch zu bestimmen; beide aber verwickelten sich in Widersprüche.

Anm. 3. Denkt man das Chaos als ein ursprünglich Festes, das aber formlos sein soll: so muss man sich alle Materie als aufgelöst in gewisse erste Körperchen (*corpuscula, moleculae*) vorstellen, welche die Elemente oder Urbestandtheile aller größern oder kleinern Körper von bestimmter Form in der gegenwärtigen Körperwelt sind. So wurde man ganz natürlich auf die Annahme von Atomen (§. 63. Anm.) geführt, welche uranfänglich im unendlichen Raume herumschwammen (oder nach Epikur's Meinung sich senkrecht fortbewegten) und sich zufällig (von der senkrechten Bewegung durch Zufall abweichend) bald so bald anders an einander hingen. Da aber diese Atomen schon ursprünglich gewisse Gestalten haben (rund, eckig, geschlängelt, gezackt u. s. w. sein) sollten und mussten, um sich an einander hängen zu können: so hob man ebendadurch die Formlosigkeit des Urstoffes wieder auf, zwar nicht im Ganzen, aber doch in Ansehung der Theile. Die Materie musste also schon aus ihrem chaotischen Zustande herausgetreten, es mussten schon gewisse Naturkräfte wirksam gewesen sein, durch welche die Materie in solche bestimmte Körperchen verwandelt worden war. Ein Chaos von Atomen ist also in der That kein Chaos, sondern ein Urstoff von bestimmter Form in seinen Elementen, dessen Annahme aber auf lauter unerweislichen Voraussetzungen beruht, wie tiefer unten bei Darstellung und Prüfung der sogenannten Korpuskularphilosophie oder Atomistik ausführlicher gezeigt werden soll.

Anm. 4. Da es nach Gründen der empirischen Physik wahrscheinlich ist, dass unsre Erde entweder durchaus oder wenigstens in Ansehung ihrer Oberfläche, so tief wir sie kennen, anfangs flüssig war und dass sich aus jenem sogenannten Primordialfluidum durch allmähliche Niederschläge und andre chemische Prozesse die festen Theile unsers Erdkörpers nach und nach bildeten (S. Blumenbach's Naturgeschichte, §. 224—226. Ausg. 7) *) und da die kugelähnliche Gestalt der himmlischen Körper zu beweisen scheint, dass auch sie einmal flüssig waren (S. Mayer's Naturlehre, §. 95. Ausg. 2): so haben sowohl ältere als neuere Naturphilosophen sich das Chaos lieber als ein Fluidum gedacht, welche Vorstellungsart auch Bouterwek in seiner Anleitung zur Philosophie der Naturwissenschaften (Göttingen 1803. 8.) angenommen und zu vertheidigen gesucht hat. Er sagt nämlich S. 128: „Da „Kohäsion ohne vorausgesetzte Körperlichkeit der Be„standtheile eines Körpers nicht denkbar ist, Atome „aber unter die fingirten Dinge gehören, so muss „man die Entstehung erster Körperchen, mit „denen die Gestaltung anfängt, als den Ueber„gang der Materie aus einem flüssigen Zu„stande in einen festen, und Flüssigkeit „überhaupt als Gestaltlosigkeit anerkennen. Das „Letzte hat auch schon Hr. Schelling gethan." — Ferner S. 129: „Fluidität *oder* gestaltlose Rea„lität muss als der Anfang aller produktiven Evo„luzion der Natur und Solidität oder Festigkeit

---

*) Es giebt indessen auch berühmte Naturforscher, welche die anfängliche Flüssigkeit der Erde leugnen und die Annahme dieses Urzustandes für eine willkürliche Voraussetzung erklären. Vergl. Lamark's Hydrogeologie, übers. von Wrede. S. 220 und 286.

„als die dynamische Fortsetzung jener Evoluzion gedacht werden." — Daher behauptet er denn S. 157 ausdrücklich, das Chaos, mit dessen unergründlicher Voraussetzung die dynamische Welterklärung anfange, sei ein dynamisches Chaos, also nicht eine Unzahl neben einander im Weltraume schwimmender Atome, sondern die gestaltlose Materie selbst, deren Begriff er oben (vermuthlich also in den eben angeführten Stellen) erläutert habe. Allein sobald man das Chaos als ein Fluidum denkt, so denkt man es schon nicht mehr gestaltlos. Denn Fluidität ist ja schon eine gewisse Bestimmung der Materie, wodurch sie genöthigt ist, eine bestimmte Körperform, nämlich die Kugelgestalt, anzunehmen, woferne nicht ein fester Körper sie nöthigt, eine andre Gestalt anzunehmen. Eben aus der kugelähnlichen Gestalt der grofsen Weltkörper schliefst man ihre ehemalige Fluidität. Sollte also das Chaos selbst als ein Fluidum gedacht werden, so müsste man annehmen, entweder dass es ursprünglich schon in jene grofsen Tropfen, welche uns jetzt als Weltkörper erscheinen, zertheilt war, oder dass es selbst ursprünglich einen einzigen ungeheuern Tropfen bildete *). In beiden Fällen aber dächte man kein Chaos d. h. keine gestaltlose Materie. Als die Materie den Charakter der Flüssigkeit angenommen hatte, war sie schon nicht mehr im chaotischen Zustande. — Hiezu kommt noch, dass der Zustand der Flüssigkeit einen gewissen Grad der Wärme zu erfodern, mithin

*) Die Ausflucht, dass das Chaos nicht tropfbar- sondern elastisch-flüssig gewesen, kann wohl hier nicht gelten. Denn woher weifs man diefs? Und müsste nicht auch eine ursprüngliche elastische Flüssigkeit, sich selbst überlassen, die Kugelgestalt angenommen haben? — Die Behauptung eines unendlichen, mit dem Raume koinzidirenden, Chaos aber ist durchaus transzendent.

jener Zustand nur sekundar zu sein scheint (S. Hagen's Chemie, §. 23). Man mag daher jene Wärme von einem gewissen Stoffe (*materia caloris, caloricum*) ableiten oder als eine bloſse Modifikazion der Körper ansehn: so muss bei der Verändrung des Zustandes der Materie durch die Wärme doch immer eine gewisse Form der Materie schon vorausgesetzt werden.

Anm. 5. Wollte aber jemand sagen, er setze zwar das Chaos als eine absolut formlose Materie voraus, nehme aber dieselbe weder als fest noch als flüssig an: so würde durch diese Neutralisazion oder Indifferenzirung der Materie für die Erklärung des Ursprungs der Körperwelt doch eben so wenig gewonnen sein, als wenn man die Urmaterie entweder als fest oder als flüssig dächte. Denn zu jener Konstrukzion bedarf man ursprünglicher Kräfte; und diese kann man voraussetzen, man mag die Materie als formlos überhaupt, oder als fest, oder als flüssig denken. — Unter diesen Umständen scheint uns nun einer von allen Anmaſsungen freien Naturphilosophie das Geständniss weit angemessener zu sein, dass wir den uranfänglichen Zustand der Materie nicht erforschen können. Wenn wir daher auch die Voraussetzung eines Urstoffs der Körperwelt als zulässig anerkennen, um in der Reihe der natürlichen Ursachen so weit als nur immer möglich vorwärts zu dringen: so halten wir uns doch nicht für berechtigt, weder ihm alle und jede Form abzusprechen, noch ihm irgend eine bestimmte Form beizulegen, sondern wir behaupten, dass die Form jenes Urstoffes für uns unbestimmbar sei. — Was aber die noch viel weiter hinausgehende Frage betrifft, wodurch und seit wann der Urstoff zum Dasein gelangte: so darf diese hier so wenig aufgeworfen als beantwortet werden. Wir setzen die Materie

schlechthin als existirend, seit sie existirte. Die Naturphilosophie würde völlig transzendent (hyperphysisch) werden, wenn sie sich auf solche Fragen auch nur einlassen wollte. Ueberdiess ist es auch nicht im mindesten unbegreiflicher, ob man sagt, die Urmaterie existirte durch sich und von Ewigkeit her, oder, sie existirte durch ein andres ewiges Urwesen seit Tausenden oder Millionen von Jahren.

Anm. 6. Sobald wir eine ursprüngliche Materie setzen, müssen wir auch **ursprüngliche** Kräfte (§. 68. Anm.) derselben setzen, mithin eine **ursprünglich dynamische Materie**, so dass nicht etwa die Materie gedacht werde als völlig unwirksam eine längere oder kürzere Zeit hindurch, sondern als wirksam in jedem Zeitpunkte ihres Daseins. Denn eine Materie ohne Kräfte könnte nie produktiv sein oder werden. Es lässt sich aber gar kein vernünftiger Grund denken, warum die Kräfte, wenn sie ursprünglich waren, nicht stets hätten wirksam sein sollen. Wollte man sie aber nicht als ursprünglich setzen, so müsste man annehmen, dass die Materie sie anderswoher bekommen hätte. Aber selbst diess zugegeben, so liesse sich wieder kein vernünftiger Grund einsehn, warum die Materie sie nicht sogleich d. h. ursprünglich bekommen hätte. Sobald wir demnach eine Urmaterie setzen, müssen wir auch ursprüngliche, und zwar ursprünglich wirksame, Kräfte derselben setzen. Hieraus folgt aber zugleich, dass wenn man auch ein Chaos oder eine absolut formlose Materie annehmen wollte, diese Formlosigkeit augenblicklich wieder hinweggedacht werden müsste. Denn sobald die Kräfte der Materie ihr unendliches Spiel zu treiben begannen — sie waren aber ursprünglich wirksam — musste jene Gestaltlosigkeit aufhören und das Chaos sich in bestimmte Körperformen

zu entwickeln und auszubilden anfangen *). — Um nun aber die ursprünglichen Kräfte der Materie selbst ausfindig zu machen, müssen wir zuvörderst auf dasjenige reflektiren, wodurch sich uns die Materie zunächst als ein äußeres oder im Raume seiendes Ding ankündigt.

§. 97. b.

Die Materie wird angenommen als ein räumliches Ding, wieferne sie den äufsern Sinn affizirt (§. 15. nebst Anm. und §. 17). Diefs kann aber nur geschehen durch irgend eine Veränderung im Raume, vermöge der uns die Materie als ein Bewegliches erscheint (§. 28 und 74). Der Begriff der Bewegung ist daher der Grundbegriff der metaphysischen Hylologie und diese ist eigentlich nichts anders als eine metaphysische Bewegungslehre d. h. ein System von Begriffen und Grundsätzen *a priori*, welche die Materie in Ansehung der Bewegung betreffen.

Anm. 1. Die metaphysische Hylologie soll also weder eine empirische noch eine mathematische Bewegungslehre sein; sie muss folglich 1) von allen blofs empirischen Eigenschaften der Materie (z. B. der Festigkeit oder Starrheit und Flüssigkeit derselben, wieferne dadurch die Bewegung mo-

*) Die Frage, welche ein neuerer Naturphilosoph, der ein dynamisches Chaos annimmt, aufwirft und für unbeantwortlich erklärt: „Warum das Chaos nicht eben so gut, wie „es von Ewigkeit her ein Chaos war, auch in alle „Ewigkeit ein Chaos bleiben konnte?“ — ist in der That widersinnig; denn sie widerspricht geradezu dem Begriffe eines dynamischen Chaos.

difizirt wird) abstrahiren und bloſs auf die Bewegung als solche und deren ursprüngliche Bedingungen reflektiren, und 2) sich aller bloſs mathematischen Demonstrazionen, mithin aller Bestimmungen der Materie, als eines Beweglichen, durch Zahl und Maſs enthalten. Sie soll bloſs Philosophie über die Materie als ein Bewegliches sein; mithin kann sie auch nur dasjenige lehren, was sich durch bloſses Philosophiren (folglich ohne auf der einen Seite Beobachtungen und Versuche und auf der andern mathematische Rechnungen und Messungen zu Hülfe zu nehmen) von der Materie als einem Beweglichen, es sei viel oder wenig, erkennen lässt. Hingegen müssen ihre Begriffe und Grundsätze von der Art sein, dass sowohl der empirische als der mathematische Naturforscher in ihren Untersuchungen über die Materie dadurch weiter fortgeleitet werden können. Ob sie also gleich ihre Erkenntniss weder aus der Erfahrung noch aus der Mathematik schöpft: so darf dennoch in derselben nichts vorkommen, was der Erfahrung entgegen und worauf die Mathematik gar nicht anwendbar wäre, da es hier die Philosophie mit einem Gegenstande zu thun hat, den ihr die Erfahrung selbst als ein mathematisch bestimmbares Objekt darbietet *).

*) Bei den häufigen Veranlassungen, welche die metaphysische Naturwissenschaft giebt, in das Gebiet der empirischen Naturkunde und der Mathematik auszuschweifen und so theils eine Menge von anderweiten Kenntnissen darzulegen, theils den metaphysischen Untersuchungen ein anderweites Interesse mitzutheilen, ist es freilich eine Art von Aufopferung, wenn man sich in den vorgesteckten Gränzen halten soll. Indessen ist man, dünkt mich, dieses Opfer der Strenge der Wissenschaft schuldig. Kant's metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, welche nach der eignen Erklärung des Verfassers nichts weiter

Anm. 2. Um die zur metaphysischen Hylologie gehörigen Begriffe und Grundsätze vollständig auszumitteln, kann man allerdings mit KANT die Materie als ein Bewegliches nach den vier Haupttiteln der Kategorien aus einem vierfachen Gesichtspunkte betrachten. In der ersten Hinsicht wird nämlich überhaupt die Bewegung der Materie als ein bloſses Quantum, in der zweiten aber diejenige Qualität der Materie erwogen, welche die ursprüngliche Bedingung der Bewegung sein mag, so wie in der dritten Hinsicht das Verhältniss des Beweglichen zu einander bei der Mittheilung der Bewegung, und in der vierten das Verhältniss der Bewegung und ihres Gegen-

---

als eine metaphysische Bewegungslehre sein sollten, scheinen mir daher wegen der vielen eingemischten empirischen und mathematischen Bestimmungen dem strengen Begriffe einer solchen Wissenschaft nicht ganz zu entsprechen. Noch weiter aber ist in der mathematischen Behandlungsart dieser Wissenschaft SCHULTZ in seinen, nach Anleitung jenes Werks geschriebenen, Anfangsgründen der reinen Mechanik, die zugleich die Anfangsgründe der reinen Naturwissenschaft sind (Königsberg, 1804. 8.) gegangen. Hier ist Metaphysisches und Mathematisches so vermischt, dass dem Charakter beider Wissenschaften dadurch Abbruch geschieht. Soll dieser behauptet werden, so müssen die metaphysischen Anfangsgründe der reinen Naturwissenschaft als Bewegungslehre ganz abgesondert von den mathematischen Anfangsgründen der reinen Mechanik vorgetragen werden, indem jene nicht zugleich diese sein können. NEWTON scheint zu dieser Vermischung heterogener Prinzipien den ersten Anlass gegeben zu haben. Da er aber ausdrücklich *philosophiae naturalis principia mathematica* ankündigte, so ist sein Verfahren eher zu entschuldigen, als wenn er *philosophiae naturalis principia metaphysica* versprochen hätte. — Der Philosoph mag immer Mathematiker und (empirischer) Physiker sein, so wie diese auch Philosophen sein mögen; aber darum dürfen die Wissenschaften selbst nicht unter einander gemischt werden.

theils, der Ruhe, zu unsrer Vorstellungsart in Untersuchung gezogen wird. Auch kann man nach diesen Gesichtspunkten die metaphysische Hylologie, wenn man sie besonders abhandelt, wieder in vier besondre Theile unter den Titeln: Phoronomie, Dynamik, Mechanik und Phänomenologie zerlegen. Wir werden indessen hier, um die Unterabtheilungen des ganzen Systems, von dem die Hylologie selbst nur ein untergeordneter Theil ist, nicht zu häufen und dadurch den Ueberblick zu erschweren, die Abhandlung der Hylologie in Einem Hauptstücke fortlaufen und daher auch jene ohnehin nicht ganz passenden Titel hinweg lassen *).

§. 98.

Materie als ein Bewegliches im Raume ist demnach der Gegenstand unsrer Nachforschung. Wiefern nun der Materie nichts als Beweglichkeit überhaupt beigelegt wird, abstrahirt man sowohl von der innern Beschaffenheit als dem äufsern Umfange und der Gestalt des Beweglichen. Man kann also vorläufig jedes Bewegliche als einen blofsen Punkt und den durch seine Bewegung zu beschreibenden Raum als eine blofse Linie betrachten, mithin nur auf die Bewegung der Materie in Ansehung ihrer Richtung und Geschwindigkeit reflektiren.

---

*) Phoronomie könnte eben so gut die ganze Bewegungslehre als ihr erster Theil heifsen. Man müsste also das Wort theils im engern theils im weitern Sinne nehmen, so wie Schultz in dem vorhin angeführten Werke Mechanik im engern und weitern Sinne unterscheidet. Dynamik und Phänomenologie aber sind Titel, die sich auch auf ganz andre Dinge als die Bewegung beziehen lassen.

Anm. Wieferne das Bewegliche als ein bloſser Punkt betrachtet werden soll, muss man den Punkt als einen **unendlich kleinen Theil des Raums** denken (§. 60. Anm.). Denn da das Bewegliche, die Materie, im Raume sein soll: so kann es ohne Widerspruch nicht als etwas gedacht werden, das selbst gar kein Raum, sondern bloſs die Gränze irgend eines Raums wäre. Der Punkt, als Repräsentant des Beweglichen im Raume, muss also wenigstens als ein unendlich kleiner Theil des Raums gedacht werden, so dass man ihm auch einen **Ort** (§. 26) beilegen kann.

§. 99.

Wenn und so lange das Bewegliche seinen Ort verändert, **bewegt es sich** oder ist ein **Bewegtes**; wenn und so lange es aber seinen Ort nicht verändert, **ruhet** es oder ist ein **Ruhendes**. Die Bewegung kann also als Verändrung des Orts, und die Ruhe als Bleiben an demselben Orte erklärt werden (§. 28). Wird nun das Bewegliche nicht als bloſser Punkt (§. 98) sondern als ein Körper (§. 60) mithin als ein Inbegriff von einem mehrfachen Beweglichen gedacht: so kann die Ortsverändrung entweder in Ansehung des Ganzen oder nur in Ansehung der Theile (§. 50) wahrgenommen werden. Im letzten Falle scheint zwar der Körper seinen Ort nicht zu verändern, weil er im Ganzen keinen anderweiten Theil des Raumes einnimmt. Da aber nach und nach alle seine Theile andre Raumtheile einnehmen: so verändert er in der That seinen Ort während der Bewegung,

und ebendarum verändert er auch als Ganzes sein Verhältniss zu andern Theilen des Raums, in denen er sich nicht befindet. Daher kann die Bewegung auch als Verändrung der äußern Verhältnisse eines Dinges, und die Ruhe als ein Bleiben in diesen Verhältnissen erklärt werden.

Anm. Kant in seinen mett. Anfangsgrr. d. Naturw. S. 5. verwirft die gewöhnliche Erklärung der Bewegung, dass sie Ortsverändrung sei, als unzulänglich, weil sie nicht auf alle und jede Bewegung passe. „Denn" — sagt er — „der Ort eines jeden „Körpers ist ein Punkt. Wenn man die Weite des „Mondes von der Erde bestimmen will, so will man „die Entfernung ihrer Oerter wissen, und zu diesem „Ende misst man nicht von einem beliebigen Punkte „der Oberfläche oder des Inwendigen der Erde zu jedem „beliebigen Punkte des Mondes, sondern nimmt die kürzeste Linie vom Mittelpunkte des einen zum Mittelpunkte des andern, mithin ist von jedem dieser Körper „nur ein Punkt, der seinen Ort ausmacht. Nun kann „sich ein Körper bewegen, ohne seinen Ort zu verändern, wie die Erde, indem sie sich um ihre Achse „dreht. Aber ihr Verhältniss zum äußern Raume „verändert sich hiebei doch; denn sie kehrt z. B. in „24 Stunden dem Monde ihre verschiednen Seiten „zu" u. s. w. — Hieraus soll nun folgen, dass Bewegung eines Dinges, welche von der Bewegung in einem Dinge (z. B. des Bieres im Fasse) unterschieden werden müsse, nichts anders als Verändrung der äußern Verhältnisse desselben zu einem gegebnen Raume sei. Allein dagegen ist erstlich zu bemerken, dass man wohl nicht sagen kann, der Ort eines jeden Körpers sei ein Punkt. Denn unter dem Orte eines Körpers versteht man nichts anders als den Theil des Raums, in welchem er sich befindet; in

einem bloſsen Punkte aber kann sich kein Körper befinden. Dass man, wenn man die Entfernung zweier Körper, wie der Erde und des Monds, bestimmen will, von ihrem Mittelpunkt aus misst, kommt nicht daher, dass der Ort dieser Körper ihr Mittelpunkt ist — denn sie sind ja nicht in, sondern auſser dem Mittelpunkte, der Mittelpunkt aber wird in ihnen gedacht — sondern vielmehr daher, dass man eben die mittlere Entfernung beider Körper wissen will. Wollte man aber nicht diese, sondern die Entfernung ihrer Oberflächen wissen: so müsste man sowohl die Distanzen der innern (einander zugekehrten) als der äuſsern (abwärts gekehrten) Flächen messen. Was nun ferner den Umstand betrifft, dass ein Körper sich bewegen könne, ohne seinen Ort zu verändern, wie die Erde, indem sie sich um ihre Achse drehe: so ist auch dieſs nicht richtig. Denn alle Theile der Erde verändern in der That ihren Ort, indem sich diese um die Achse dreht, mithin auch das Ganze *). Wäre dieſs nicht

*) Wollte jemand sagen — wie z. B. Link über Naturphilos. S. 127, ob er gleich daselbst die gewöhnliche Erklärung der Bewegung gegen Kant in Schutz nehmen will — dass nicht alle Theile während der Umdrehung ihren Ort verändern, nämlich diejenigen, welche in der Achse selbst liegen: so ist dagegen zu bemerken, dass in der Achse selbst gar keine Theile des Körpers liegen. Denn die Achse ist weiter nichts als eine geometrische Linie, welche in Gedanken durch den Mittelpunkt als einen geometrischen Punkt gezogen wird. Mittelpunkt und Achse sind also bloſs etwas Imaginares, mithin keine Theile des Körpers. Folglich müssen alle Theile des Körpers als auſser der Achse liegend gedacht werden, und ebendarum verändern auch alle Theile während der Umdrehung ihren Ort. Da nun das Ganze aus allen Theilen besteht, so verändert auch dieses seinen Ort. Dass es uns aber scheint, als wenn der so bewegte Körper seinen Ort nicht veränderte, kommt daher, dass wir ihn immerfort in demselben Raum erblicken, mit-

der Fall, so würde auch nicht der Körper im Ganzen durch die Bewegung seine äufsern Verhältnisse oder seine Beziehungen auf anderweite Theile des Raums und in denselben befindliche Dinge verändern. Die gewöhnliche Erklärung der Bewegung passt also allerdings auf alle und jede Bewegung, sie sei Bewegung eines Punktes oder eines Körpers, und die andre Erklärung, welche Kant aufstellt, ist eigentlich eine blofse Folge von jener. Diese letzte Erklärung hat aber auch noch den Mangel, dass sie, wie Kant selbst gesteht, nicht auf die Bewegung in einem Dinge passt, da hingegen die erste auch hierauf bezogen werden kann. Denn wenn sich z. B. eine Flüssigkeit in einem ruhenden Fasse bewegt: so verändert sie allerdings, wenn alle Theile in Bewegung sind, ihren Ort innerhalb des Fasses, obgleich das Fass selbst, dessen Ort von dem Orte der Flüssigkeit ganz verschieden ist, seinen Ort nicht verändert. Hingegen verändert sie nicht ihre äufsern Verhältnisse, indem sie ihrer Bewegung ungeachtet immerfort innerhalb des Fasses bleibt. Nur innerhalb des Fasses verändern auch die Theile der Flüssigkeit ihre Verhältnisse zu einander und zum Fasse.

§. 100.

Alle Bewegung geschieht in Raum und Zeit, eben weil sie Verändrung des Orts

---

hin die Bewegung desselben nie in Bezug auf das Ganze, sondern stets nur in Bezug auf die Theile wahrnehmen. Man zerschneide aber in Gedanken die Kugel in zwei Hälften, A und B, denke erst B weg und lasse blofs A sich drehen: so wird diese Hälfte ihren Ort ganz und gar verändern. Dann denke man A weg und lasse blofs B sich drehen: so wird auch diese Hälfte ihren Ort gänzlich verändern. Wenn nun die ganze Kugel (A+B) sich so drehet, dass A in die Stelle von B, und B in die Stelle von A tritt: so werden A und B, mithin die ganze Kugel, ihren Ort verändert haben.

ist (§. 28). Sie ist also nur möglich innerhalb eines gegebnen Raums und einer gegebnen Zeit. Daher muss 1) in jeder Bewegung das Bewegte eine gewisse Beziehung auf gewisse Theile des Raumes, d. h. jede Bewegung muss eine bestimmte Richtung (*directio*) haben. Es muss aber auch 2) der Raum, den das Bewegte durchgeht, ein gewisses Verhältniss zur Zeit, in welcher es denselben durchgeht, d. h. jede Bewegung muss eine bestimmte Geschwindigkeit (*celeritas*) haben. Richtung und Geschwindigkeit müssen also jeder Bewegung zukommen, obgleich beide während der Bewegung entweder dieselben bleiben oder sich verändern können.

Anm. Richtung und Geschwindigkeit werden gewöhnlich bei der Bewegung als etwas Gegebnes vorausgesetzt, welches auch ganz recht ist, wenn man die Bewegung empirisch oder mathematisch betrachtet. Aber eine metaphysische Bewegungslehre muss zeigen, dass und warum jeder Bewegung als solcher Richtung und Geschwindigkeit beigelegt werden müssen. Hierin liegt zugleich der metaphysische Grund der bekannten mathematischen Formel:

$$C = \frac{S}{T}$$

welche nichts anders sagen will, als dass man, um die Gröſse der Geschwindigkeit (C) bewegter Körper zu schätzen, untersuchen müsse, wie sich Raum (S) und Zeit (T) zu einander verhalten. Denn je mehr oder je weniger Raum in derselben Zeit vom Bewegten durchgangen wird, desto mehr oder weniger geschwind muss die Bewegung sein; in je mehr oder je weniger Zeit hingegen derselbe Raum durch-

gangen wird, desto weniger oder mehr geschwind muss die Bewegung sein. Daher verhalten sich bei gleichen Zeiten die Geschwindigkeiten wie die Räume, bei gleichen Räumen aber umgekehrt wie die Zeiten. Hätten z. B. die Körper A und B in 4 Sekunden, jener 16, dieser 8 Fuſs durchlaufen: so würde die Geschwindigkeit von A doppelt so groſs sein, als die von B; denn $\frac{16}{4} = 4$ und $\frac{8}{4} = 2$. Hätten sie aber beide 8 Fuſs, jener in 4, dieser in 2 Sekunden durchlaufen: so würde die Geschwindigkeit von A doppelt so klein sein, als die von B; denn $\frac{8}{4} = 2$ und $\frac{8}{2} = 4$. Diese Sätze werden indessen hier bloſs zur Erläuterung des Paragraphen angeführt, indem sie eigentlich in die mathematische Bewegungslehre gehören.

§. 101.

Ruhe ist nicht bloſser Mangel der Bewegung (denn sonst müsste man auch von nichträumlichen Gegenständen — z. B. einer Vorstellung oder Begierde — sagen, dass sie ruhen, weil sie sich nicht bewegen) sondern Gegenwart eines Dinges an demselben Orte während eines gewissen Zeittheils. Da nun der Augenblick streng genommen kein Zeittheil ist (§. 60): so ist das Bewegte stets in Bewegung, wenn es in jedem Punkte der Bewegungslinie nur einen Augenblick ist. Wenn es aber in irgend einem Punkte länger als einen Augenblick ist: so ist die Bewegung so lange aufgehoben, d. h. das vorhin Bewegte ruhet. Alle Bewegung als solche ist daher stetig; eine unstetige oder unterbrochene Bewegung aber ist nichts anders als eine mit Ruhe abwechselnde Bewegung.

Anm. Die Stetigkeit der Bewegung folgt schon aus der Stetigkeit des Raums und der Zeit selbst, in denen alle Bewegung geschieht (§. 18 und 100). Denn wenn ein Körper, der vorher in A war, jetzt in B ist: so muss es zwischen diesen beiden gegebnen Punkten und Augenblicken einen gewissen Zwischenraum und eine gewisse Zwischenzeit geben, innerhalb welcher das Bewegte jenen durchläuft, und so immerfort. Wenn sich also ein Ding bewegt, so muss es sich in jedem Augenblicke in einem andern Punkte der Bewegungslinie befinden d. h. es muss sich stets oder stetig bewegen. Wird aber die Bewegung unterbrochen, so muss das vorhin Bewegte in der Zwischenzeit als ruhend angesehn werden. Dieses Unterbrechen kann nun entweder so stattfinden, dass die Bewegung in gewissen Absätzen (ruckweise wie der Zeiger einer Uhr) geschieht, oder so, dass sie allmählich abnimmt, bis sie = 0 wird, und dann wieder allmählich zunimmt (wie ein steigender und fallender Körper). Denn in dem letzten Punkte, wo die erste Bewegung aufhört und die zweite anhebt, muss das Bewegte länger als einen Augenblick sein, weil bei der allmählichen Abnahme der Bewegung das Bewegte sich endlich mit einer Geschwindigkeit bewegen muss, die kleiner als jede gegebne ist, vermöge deren es daher nicht mehr von der Stelle kommt oder seinen Ort nicht verändert, bis es wieder eine gröſsere Geschwindigkeit erlangt hat. Wenn hingegen ein Körper mit einer und derselben Geschwindigkeit denselben Raum vor- und rückwärts durchläuft (z. B. die Linie: A——B): so kann er nicht in dem Punkte B als ruhend angesehn werden, weil hier kein Aufhören und Anheben der Bewegung stattfindet, sondern die ganze Bewegung ununterbrochen, obwohl in entgegengesetzter Richtung der Theile, fortgeht, mithin selbige einer stetigen Be-

wegung durch einen doppelt so grofsen Raum (die Linie: A——B——C) gleich sein muss.

§. 102.

Da der Raum, in welchem die Materie als ein Bewegliches angetroffen wird, entweder als ein absoluter oder als ein relativer gedacht werden kann (§. 24): so kann auch Bewegung und Ruhe entweder als absolut oder als relativ gedacht werden, je nachdem man sie in Gedanken entweder auf den absoluten oder auf den relativen Raum bezieht. Da aber der absolute Raum als solcher kein Gegenstand der Erfahrung ist: so kann auch keine absolute Bewegung und Ruhe wahrgenommen werden, sondern alle Bewegung und Ruhe, welche wir wahrnehmen, ist lediglich relativ. Daher können wir auch statt der Bewegung eines Körpers im ruhigen Raume nach einer und derselben Richtung die Bewegung des relativen Raumes, in welchem wir die Bewegung wahrnehmen, in entgegengesetzter Richtung gegen den ruhigen Körper mit gleicher Geschwindigkeit setzen.

Anm. Der absolute Raum ist der einige, stetige, unendliche Raum selbst, welchen, als die Bedingung aller äufsern Wahrnehmung, wir nur ursprünglich, mittels der reinen Anschauung, vorstellen, aber selbst nicht als einen äufsern Gegenstand wahrnehmen können. Der absolute Raum ist daher weder material, noch beweglich. Jeder Theil desselben ist ein absoluter Ort, mithin unveränderlich bestimmt, und folglich ebenfalls unbeweglich.

Eine Verändrung des absoluten Orts oder eine Bewegung im absoluten Raume, mithin absolute Bewegung, ist also gar nicht wahrnehmbar, folglich auch nicht absolute Ruhe oder das Bleiben im absoluten Orte. Wenn wir daher einen Körper ruhen oder sich bewegen sehn: so lässt sich weder jene Ruhe noch diese Bewegung auf den absoluten Raum beziehn. Denn alsdann müsst' ich den Körper an und für sich d. h. außer allem Verhältnisse zu andern Körpern im Raume und zu mir selbst betrachten, um zu bestimmen, ob er in seinem absoluten Orte bleibe oder ihn verändre; welche Bestimmung aber schlechterdings unmöglich wäre. Alle Bewegung und Ruhe, welche wir wahrnehmen, bezieht sich demnach auf den relativen Raum und die relativen Oerter desselben, und ist nur Verändrung relativer Oerter und Bleiben in solchen Oertern, mithin relative Bewegung und relative Ruhe. Der relative Raum ist nämlich derjenige, in welchem wir die ruhenden oder sich bewegenden und durch ihre Ruhe und Bewegung in gewissen äußern Verhältnissen stehenden Körper wahrnehmen. Er ist also der durch materiale, bewegliche, in ihm befindliche und von einander abgesonderte Dinge für uns empirisch bezeichnete und beschränkte Raum, dessen Schranken aber sich immerfort erweitern lassen wegen der Unendlichkeit des ursprünglich vorgestellten absoluten Raums, von welchem jener selbst nur ein Theil ist. Der relative Raum kann daher selbst der empirische, materiale, bewegliche genannt werden. Wenn wir demnach einen Körper sich bewegen sehn, so sehn wir eigentlich weiter nichts, als dass er seine äußern Verhältnisse d. h. seine Beziehungen auf andre Dinge im relativen Raume verändert; z. B. wenn ein Schiff auf dem Flusse vor uns und den gegenüberstehenden Bäumen oder Häu-

sern vorbeisegelt, oder wenn wir im Walde vor den Bäumen auf beiden Seiten vorbeifahren. Eben daher können wir uns auch vorstellen, dass der relative Raum, in welchem sich etwas bewegt, sich selbst eben so geschwind nach einer entgegengesetzten Richtung bewege, da hingegen der Raum als absolut gedacht schlechterdings unbeweglich sein müsste. Wir können z. B., wenn wir einen Körper auf einem Tische hingleiten sehn, setzen, dass der Körper ruhe und der Tisch unter ihm in entgegengesetzter Richtung sich fortbewege, oder, wenn wir einen Körper im Zimmer von einer Wand zur andern fliegen sehen, setzen, dass das ganze Zimmer sich gegen den ruhig schwebenden Körper hin bewege. Das Resultat der Bewegung, das veränderte Verhältniss des Körpers zur Tischfläche oder zu den Zimmerwänden, wird in beiden Fällen dasselbe sein. Jeder wahrnehmbare Ort eines Körpers ist demnach ein gegebner relativer Raum, und jeder solche Raum kann wieder als enthalten in einem anderweiten gröſseren Raume (in's Unendliche fort) gedacht, und beide können in Ansehung der Bewegung dergestalt auf einander bezogen werden, dass sich der kleinere Raum im ruhenden gröſsern oder der gröſsere gegen den ruhenden kleinern bewege.

§. 103.

Die Bewegung kann so gedacht werden, dass sie entweder immer dieselbe Richtung behält, oder immerfort eine andre Richtung annimmt. Im ersten Falle ist sie **geradlinig**, im zweiten **krummlinig**.

Anm. Bei der krummlinigen Bewegung verändert das Bewegte seine Richtung stetig d. h. so, dass es in jedem Punkte der Bewegungslinie eine von der

vorigen abweichende Richtung bekommt, mithin, wenn es bis zum Anfangspunkte der Bewegung zurückehrt, alle in einer Fläche möglichen Richtungen nach und nach annimmt. Wegen dieser Stetigkeit in der Richtungsverändrung sagt man wohl auch von einem Körper, der sich in einem Kreise oder einer Ellipse bewegt, dass er sich in derselben Richtung bewege, und nicht ganz unrichtig. Denn ob er gleich in der That die Richtung immerfort verändert: so thut er es doch nach einer beständigen Regel oder immer auf dieselbe Weise, und diese Identität der Richtungsverändrung kann dann auch als eine Identität der Richtung selbst betrachtet werden.

§. 104.

Die Bewegung kann so gedacht werden, dass sie entweder immer dieselbe Geschwindigkeit behält (so dass das Bewegte in gleichen Zeiten gleiche Räume durchläuft) oder immerfort eine andre Geschwindigkeit annimmt (so dass das Bewegte in gleichen Zeiten ungleiche Räume durchläuft). Im ersten Falle ist sie gleichförmig, im zweiten ungleichförmig. Die letzte Art der Bewegung aber kann entweder mit abnehmender oder mit zunehmender Geschwindigkeit gedacht werden. Im ersten Falle ist sie verzögert, im zweiten beschleunigt.

Anm. Verzögerung (*retardatio*) und Beschleunigung (*acceleratio*) machen die Bewegung selbst immer ungleichförmig; denn das Bewegte legt alsdann in gleichen Zeiten ungleiche Räume zurück. Allein die Art und Weise der Verzögerung oder Beschleunigung kann immer dieselbe sein, wenn jene

oder diese einer beständigen Regel unterworfen ist, wodurch die Bewegung immer nach bestimmten Verhältnissen geschieht, wie beim Steigen und Fallen der Körper. Daher pflegt man wohl auch von einer gleichförmigen Verzögerung oder Beschleunigung zu reden, welche mit der gleichförmigen Bewegung nicht zu verwechseln ist. Denn diese findet nur statt bei gleichen Zeiten und Räumen der Bewegung oder bei völliger Identität der Geschwindigkeit, jene hingegen beim Ab- oder Zunehmen der Geschwindigkeit, wenn es in regelmäfsig bestimmten Verhältnissen, mithin ebenfalls identisch geschieht, z. B. wenn die Geschwindigkeit einer Bewegung nach den Zahlen: 1, 3, 5, 7, 9 u. s. w. ab- oder zunimmt.

§. 105.

Die Bewegung kann ferner so gedacht werden, dass das Bewegte entweder sich um seine eigne Achse bewegt oder nicht, mithin die Bewegung entweder in sich oder aufser sich gekehrt ist. Im ersten Falle ist sie drehend, im zweiten fortschreitend. Die letzte Art der Bewegung aber kann entweder als immerfort einen gröfsern Raum einnehmend oder auf einen gegebnen Raum eingeschränkt gedacht werden. Im ersten Falle ist sie erweiternd, im zweiten zurückkehrend. Und diese Art der Bewegung kann wieder so gedacht werden, dass das Bewegte den gegebnen Raum entweder in einer auf dieselbe Weise fortgesetzten oder in einer wechselweise entgegengesetzten Richtung durchläuft. Im ersten Falle ist sie kreisför-

mig oder **zirkulirend**, im zweiten **schwingend** oder **oszillirend**.

§. 106.

Die Bewegung kann endlich entweder als eine einzige oder als ein Inbegriff von mehren, die aber als eine einzige erscheinen, gedacht werden. Im ersten Falle heiſst sie **einfach**, im zweiten **zusammengesetzt**. Die einfache kann nur einerlei Richtung haben; sie muss also stets geradlinig sein. Denn die krummlinige verändert jeden Augenblick ihre Richtung und muss daher als zusammengesetzt aus unendlich vielen geradlinigen betrachtet werden (§. 103. Anm.). Die zusammengesetzte Bewegung hingegen kann entweder einerlei oder verschiedne Richtungen haben, mithin theils als gerad- theils als krummlinig gedacht werden.

Anm. Die Art und Weise, den Begriff einer zusammengesetzten Bewegung (sie werde als gerad- oder krummlinig gedacht) *a priori* anschaulich darzustellen oder intuitiv zu konstruiren und dieser Konstrukzion zufolge das Verhältniss der Geschwindigkeit und Richtung der zusammengesetzten Bewegung zur Geschwindigkeit und Richtung der einfachen, aus welchen jene entsprungen ist, zu bestimmen, gehört nicht in die metaphysische, sondern in die mathematische Bewegungslehre (§. 97. Anm. 1). Jene hat bloſs die Begriffe der Bewegung überhaupt und der verschiednen möglichen Arten der Bewegung, nebst den damit nothwendig verknüpften Begriffen der Richtung und Geschwindigkeit und der Ruhe zu bestimmen. Die darauf zu gründenden mathemati-

schen Konstrukzionen und Demonstrazionen aber liegen aufser ihren Gränzen. Es scheint daher eine Ausschweifung in fremdes Gebiet (μεταβασις εις αλλο γενος) zu sein, wenn in Kant's metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft gezeigt wird, wie zusammengesetzte geradlinige Bewegungen mathematisch zu konstruiren seien, und zwar nach allen drei dabei möglichen Fällen (in derselben Linie und Richtung — in derselben Linie aber entgegengesetzter Richtung — und in verschiednen, aber nicht entgegengesetzten, mithin einen Winkel einschliefsenden, Linien und Richtungen). Der Metaphysiker kann für den Mathematiker weiter nichts thun, als ihm den Begriff der zusammengesetzten, sowohl gerad- als krummlinigen, Bewegung geben; der Mathematiker mag dann zusehn, wie er damit fertig werde d. h. wie er ihn nach seiner Art zu konstruiren habe; was ihm unstreitig auch weit besser gelingen wird, als dem geübtesten Metaphysiker, da dieser mit seinen blofs diskursiven Konstrukzionen auf einem fremden Gebiete nichts vermag und daher es lieber gar nicht betreten soll.

§. 107.

Da jede Verändrung in der Sinnenwelt ihre Ursache hat, worauf sie nothwendig erfolgt (§. 81. Anm. Nr. 2): so müssen wir auch Ursachen der Bewegung voraussetzen. Die Ursache einer Bewegung überhaupt aber heifst bewegende Kraft oder Bewegkraft (§. 68). Unter Bewegkraft (*vis motrix*) wird also überhaupt dasjenige Prinzip verstanden, von welchem die Möglichkeit der Materie, als eines Beweglichen im Raume, als abhängig gedacht wird.

Anm. Dieses Prinzip muss also in, nicht aufser der Materie gesucht werden. Wenn dagegen gefragt wird: Was ist das erste Bewegende (*primum movens, το πρωτον κινυν*)? so versteht man darunter kein immanentes, sondern ein transzendentes Prinzip, den Urgrund aller Bewegung, der aber für die philosophische Bewegungslehre ganz unerforschlich ist. Diese kann nur die Bewegkraft der Materie selbst als den Grund der von uns wahrnehmbaren Bewegung anerkennen.

§. 108.

Durch Bewegung kann sich ein Ding im Raume oder ein Theil der Materie entweder vom andern entfernen oder dem andern annähern. Wiefern also die Bewegkraft als Ursache der Entfernung der Materien von einander gedacht wird, heifst sie zurückstofsende oder Zurückstofsungskraft, auch Abstofsungskraft (*vis repulsiva*); wieferne sie aber als Ursache der Annäherung derselben zu einander gedacht wird, anziehende oder Anziehungskraft (*vis attractiva*). Jene kann man auch schlechtweg treibende, diese ziehende Kraft nennen. Durch jene würde sich die Materie im Raume ausbreiten, durch diese zusammenziehn. Jene kann daher auch eine ausdehnende (*expansiva*) diese eine zusammendrückende (*compressiva*) Kraft genannt werden.

§. 109.

Die Materie als ein Bewegliches im Raume nimmt nicht blofs den Raum ein, sondern sie erfüllt ihn auch, d. h. sie macht es unmög-

lich, dass mit einer in einem gewissen Raume gegebnen Materie zugleich eine andre in demselben Raume sei. Dieses Nicht-zugleich-sein-können zweier Materien in demselben Raume heifst die Undurchdringlichkeit (*impenetrabilitas*) derselben. Ein von Materie nicht erfüllter Raum aber würde leer heifsen müssen, indem in ihm kein Objekt der Wahrnehmung angetroffen werden würde (§. 25); wiewohl ein solcher in der Sinnenwelt nicht stattfinden kann (§. 84. Anm. 1).

Anm. Den Raum einnehmen und erfüllen ist zweierlei. Ein mathematischer Körper (z. B. eine Kugel oder ein Würfel, wie sie im stereometrischen Theile der Geometrie konstruirt werden) nimmt einen Raum ein, weil er als ausgedehnt nach allen drei Dimensionen des Raums vorgestellt wird; aber er macht den Raum nicht voll oder erfüllt ihn nicht. Denn es kann innerhalb des Raums, welchen ein geometrischer Würfel einnimmt, auch noch eine solche Kugel gesetzt werden, da beide nichts Reales im Raume sind. Hingegen ein physischer Körper (z. B. eine Kugel oder ein Würfel von Metall oder Holz) nimmt den Raum nicht blofs ein, sondern erfüllt ihn auch, indem eine solche Kugel in den Raum eines solchen Würfels nicht so eindringen kann, dass beide in demselben Raume zugleich wären und Eins das Andre durchdränge. Hiedurch erscheint also die Materie als undurchdringlich (*impenetrabilis s. solida* — wenn man nämlich unter Solidität nicht die der Flüssigkeit entgegengesetzte Festigkeit, welche Manche daher lieber Starrheit oder Rigidität nennen, sondern eine auch der flüssigen Materie zukommende Eigenschaft versteht) und ebendadurch als ein Rea-

les im Raume. Auf diese Art strebt die Materie den von ihr eingenommenen Raum gleichsam zu behaupten, wenn ein andres Bewegliches entweder diesen Raum bloſs zu schmälern (die Ausdehnung der Materie zu verringern) oder sie ganz aus demselben zu verdrängen (aus ihrem gegenwärtigen Orte in einen andern zu treiben) strebt. Es fragt sich nun: Woher diese Undurchdringlichkeit, oder worin liegt der Grund jener Eigenschaft der Materie, vermöge welcher wir die Materie nicht bloſs (phoronomisch) als ein Bewegliches im Raume, sondern auch (dynamisch) als ein den Raum Erfüllendes denken?

§. 110.

Die Undurchdringlichkeit der Materie lässt sich nicht anders erklären, als aus einem W i d e r s t a n d e, den jeder Theil der Materie als ein Bewegliches im Raume jedem andern Theile derselben als einem ebenfalls Beweglichen leistet, wenn der eine in denselben Raum eindringen will, den der andre bereits eingenommen hat. Denn setzet, dass ein solcher Widerstand von keinem Theile geleistet würde: so sieht man gar keinen Grund ein, warum nicht jeder Theil der Materie in jeden bereits von einem andern Theile der Materie eingenommenen Theil des Raums eindringen und so beide Theile zugleich in demselben Raume sein könnten. Es entsteht aber nun die neue Frage: Woher eben dieser Widerstand?

§. 111.

Da jener Widerstand eine Bewegung ist, die der Bewegung, mit welcher eine Materie in den

von einer andern bereits eingenommenen Theil des Raums einzudringen strebt, entgegengesetzt ist; und da die eine Materie durch diese Bewegung verursacht, dass die andre nicht in demselben Raume mit ihr sei d. h. dass sie von ihr sich entferne: so muss der Materie, wieferne sie den Raum erfüllt, eine **Zurückstofsungskraft** beigelegt werden (§. 108).

§. 112.

Diese Zurückstofsungskraft muss aber der Materie **ursprünglich** oder **wesentlich**, mithin **allgemein** und **nothwendig** zukommen, so dass ohne sie gar keine Materie als ein den Raum erfüllendes Bewegliche möglich — für uns anschaulich und denkbar — wäre (§. 82. Anm. Nr. 1). Denn setzet, dass der Materie keine Zurückstofsungskraft zukäme: so könnte ein Theil der Materie in den Raum des andern eindringen und mit ihm in demselben Raume zugleich sein. Da nun alle Körper Theile der Materie und als solche beweglich sind: so könnten alle Körper nach und nach in dem Raume so zusammenrücken, dass sie in einem und demselben Raume wären, mithin eigentlich nur Einen Körper ausmachten. Da aber nach der Voraussetzung auch die Theile dieses Körpers keine Zurückstofsungskraft hätten: so könnten sie als beweglich ebenfalls so lange zusammenrücken, bis sie sich in einem einzigen und letzten Theile vereinigt hätten. So lange aber dieser Theil

noch die geringste Ausdehnung hätte, wäre er eigentlich noch nicht der einzige und letzte; sondern es würde jene Zusammenrückung immerfort möglich sein, bis der Theil alle Ausdehnung verloren hätte d. h. einem bloſsen Punkte gleich geworden wäre. Es würde also ohne Zurückstoſsungskraft alle Materie sich so vereinigen können, dass sie in einen bloſsen Punkt zusammenfiele. Da nun der Punkt gar kein Theil des Raumes ist (§. 60): so würde die Materie ohne Zurückstoſsungskraft gar nicht als im Raume seiend angeschaut und gedacht werden können. Es muss also aller Materie eine ursprüngliche Zurückstoſsungskraft zukommen, durch welche sie den Raum erfüllt oder undurchdringlich ist.

Anm. Der Streit, ob die Materie den Raum durch ihr bloſses Dasein oder durch eine besondre bewegende (zurückstoſsende oder treibende) Kraft erfülle, scheint auf einem bloſsen Misverständnisse zu beruhn. Denn die Materie kündigt sich uns als ein Reales im Raume überhaupt, also abgesehn von gewissen besondern Modifikazionen derselben, bloſs durch ihre Undurchdringlichkeit an. Ist nun diese Undurchdringlichkeit nicht anders begreiflich als aus einem Widerstande (§. 110): so kann die Materie von uns gar nicht anders als mit einer dem Eindringen andrer Materien widerstehenden d. h. mit einer repulsiven Kraft existirend gedacht werden. Indem ich also Materie als ein Reales im Raume setze oder von der Materie sage, dass sie wirklich sei: muss ich auch Zurückstoſsungskraft im Raume setzen, weil ich ohne diese von der Wirklichkeit der Materie gar

nichts wissen würde. Man kann daher mit demselben Rechte sagen: Die Materie als ein Daseiendes im Raume erfüllt denselben, als: Die Materie als ein Zurückstofsendes im Raume erfüllt denselben. Denn als etwas durchaus Ruhiges, völlig Unbewegliches, kann man doch die im Raume vorhandne Materie nicht denken; woher sonst die Bewegung? — Wollte aber nun jemand noch weiter fragen: Woher denn die ursprüngliche Zurückstofsungskraft? so liegt die Antwort auf diese Frage schon in dem, was oben (§. 68. Anm.) über den Begriff einer Grund- oder Urkraft gesagt worden. Irgend einmal muss die Frage: Woher? freilich aufhören, und sie hört allemal auf, wo wir auf das Ursprüngliche stofsen. — Uebrigens kann diese Urkraft der Materie auch mit Recht eine Ausdehnungskraft (*vis expansiva*) genannt werden. Denn indem jeder Theil der Materie alle übrigen von sich entfernt hält oder ihrer Annäherung dergestalt widersteht, dass sie nicht in denselben Raum eindringen können, mithin jene Kraft der Materie nach allen Seiten hin wirkt: so breitet sich ebendadurch die Materie im Raume aus oder sie erscheint als ein Ausgedehntes. Dass indessen durch diese Repulsiv- oder Expansivkraft allein der Begriff der Materie noch nicht vollständig konstruirt werden könne, wird sich in der Folge zeigen. Vor der Hand wollen wir nur diese Kraft für sich noch etwas näher betrachten.

§. 113.

Die Repulsiv- oder Expansivkraft, durch welche alle Materie (mithin auch jeder Theil derselben, der uns innerhalb bestimmter Gränzen der Ausdehnung als ein Körper erscheint) den von ihr eingenommenen Theil des Raums er-

füllt, muss einen bestimmten Grad haben, unter und über welchem kleinere und gröſsere in's Unendliche möglich sind (§. 80. Anm.).

Anm. Jede Kraft, die einem Erfahrungsgegenstande zukommt, ist nämlich eine intensive Gröſse, muss also in ihrer Wirksamkeit einen bestimmten Grad haben; folglich auch die Expansivkraft der Materie. Nun würde der schlechthin höchste Grad ihrer Wirksamkeit d. h. derjenige, über welchen gar kein gröſserer möglich wäre, stattfinden, wenn die Expansivkraft der Materie als bewegende Kraft mit so groſser Geschwindigkeit wirkte, dass sie in einer endlichen, noch so kleinen, Zeit einen unendlichen Raum zurücklegte, welches aber nicht möglich. Denn in keiner endlichen Zeit, sie sei groſs oder klein, kann ein unendlicher Raum durchgangen werden. Der schlechthin niedrigste Grad ihrer Wirksamkeit aber d. h. derjenige, unter welchem gar kein kleinerer möglich wäre, würde stattfinden, wenn die Expansivkraft der Materie als bewegende Kraft mit einer so kleinen Geschwindigkeit wirkte, dass sie in einer endlichen, noch so groſsen, Zeit auch nicht den mindesten Raum zurücklegte, welches ebenfalls nicht möglich. Denn alsdann würde alle Bewegung aufgehoben sein. Also muss die Ausdehnungskraft in ihrer Wirksamkeit immer einen Grad haben, der schlechthin weder der gröſste, noch der kleinste ist.

§. 114.

Da über jede gegebne Ausdehnungskraft einer Materie eine gröſsere stattfinden (§. 113) diese aber in ihrer Bewegung jener entgegengesetzt sein kann, wodurch jene in einen engern Raum getrieben würde, mithin diese zusammendrückend wirkte: so muss für jede einen

gewissen Raum erfüllende Materie eine zusammendrückende Kraft möglich sein, durch welche jene in einen engern Raum getrieben werden kann. Da aber die Expansivkraft der Materie allen Theilen derselben zukommt, mithin aus allen Punkten des von ihr erfüllten Raums nach allen Seiten hin wirkt: so muss sie, wenn die Materie in einen kleinern Raum zusammengedrückt wird, desto stärker wirken. Daher kann eine Materie nie von einer andern durch bloſse Bewegung durchdrungen werden. Denn da die Ausdehnungskraft als Urkraft der Materie nie vernichtet, mithin auch die Ausdehnung der Materie nie völlig aufgehoben werden kann: so müsste man annehmen, dass die Materie durch irgend eine zusammendrückende Kraft nur in einen unendlich kleinen Raum eingeschlossen würde. Dann müsste aber die Ausdehnungskraft unendlich groſs, mithin ebendadurch jeder zusammendrückenden Kraft überlegen werden. Die Materie ist also wegen ihrer ursprünglichen Ausdehnungskraft undurchdringlich.

Anm. 1. Die Undurchdringlichkeit der Materie kann entweder als absolut oder als relativ gedacht werden. Jene beruht auf der Voraussetzung, dass die Materie schlechthin oder als solche gar keiner, sondern nur, wieferne sie leere Räume in sich enthalte, einiger Zusammendrückung fähig sei. Diese hingegen beruht auf dem Widerstande, den die eine Materie der andern, die auf sie einzudringen und dadurch ihren Raum zu verkleinern strebt, vermöge ihrer Ausdehnungskraft leistet, welche Kraft mit

dem Grade der Zusammendrückung verhältnissmäfsig wächst, so dass sie desto gröfser oder kleiner ist, in einen je engern oder weitern Raum ein bestimmtes Quantum von Materie eingeschlossen ist. Die absolute Undurchdringlichkeit würde eine *qualitas occulta* der Materie d. h. eine solche Eigenschaft derselben sein, von der sich weiter gar kein Grund angeben und die sich nach gar keinem Gesetze bestimmen und schätzen liefse. Denn auf die Frage, warum eine auf die andre eindringende Materie selbige nicht durchdringe, liefse sich nach jener Voraussetzung blofs antworten: Weil die Materie schlechthin und durchaus undurchdringlich ist, d. h. weil ein Theil den andern nicht durchdringen kann. Die relative Undurchdringlichkeit hingegen beruht auf einem physischen Grunde, nämlich einer Kraft, durch welche die Materie selbst erst als ein Ausgedehntes den Raum erfüllt. Wiewohl nun diese Kraft wegen ihrer Ursprünglichkeit nicht weiter von etwas Andrem abgeleitet und dadurch ihrer Möglichkeit nach erklärt und begriffen werden, folglich insofern auch *qualitas occulta* heifsen kann *): so giebt sie doch einen Begriff von einer wirkenden Ursache und deren Gesetzen, nach welchen sich der Widerstand im erfüllten Rau-

*) *Qualitates occultae* hiefsen bei den Scholastikern eigentlich diejenigen Eigenschaften, welche von den vier Grundeigenschaften nicht abgeleitet werden konnten. Diese Grundeigenschaften sollten nämlich sein das Warme, Kalte, Feuchte oder Flüssige und Trockne oder Feste. Vergl. Jacchaei *institutiones physicae* p. 168. (Schleusing. 1635). Im weitern Sinne kann dann freilich alles Unerklärliche und Unbegreifliche so heifsen. Daher konnte Voltaire mit Recht sagen: „*Il fallait respecter les qualités occultes; car depuis le brin „d'herbe, que l'ambre attire, jusqu'à la route, que tant d'a-„stres suivent dans l'espace; depuis la formation d'une mite „dans un fromage jusqu'à la Galaxie etc. — tout est qua-„lité occulte.*"

me als Wirkung jener Ursache in Ansehung seines Grades schätzen lässt. Folglich kann nur die relative Undurchdringlichkeit der Materie in einer razionalen Naturlehre zugelassen werden. Uebrigens kann man die Raumerfüllung der Materie jenem Unterschiede zufolge auch in die mathematische und die dynamische eintheilen. Denn wenn die Materie absolut undurchdringlich wäre, so müsste sie den Raum schon erfüllen, wieferne sie ihn gleich einem mathematischen Körper einnähme; ist sie aber relativ undurchdringlich, so erfüllt sie den Raum nur durch ihre Kraft, mithin dynamisch.

Anm. 2. Man hat in neuern Zeiten die Möglichkeit einer, zwar nicht mechanischen, aber doch chemischen Durchdringung behauptet *).

---

*) Vergl. Kant's metaphysische Anfangsgründe der Naturwiss. S. 95. ff. und Schelling's Ideen zu einer Philos. der Nat. S. 234 ff. Der Letzte beschuldigt den Ersten, er habe sich nirgend ausdrücklich über seinen Begriff von Chemie erklärt. Gleichwohl sagt K. am angeführten Orte ausdrücklich: „Die Wirkung bewegter Körper auf einander durch „Mittheilung ihrer Bewegung heiſst mechanisch; die der „Materien aber, wieferne sie auch in Ruhe durch eigne „Kräfte wechselseitig die Verbindung ihrer Theile verändern, „heiſst chemisch." — Indessen ist diese Erklärung freilich sehr unbestimmt. Denn 1) was heiſst hier „durch eigne Kräfte?" Doch wohl, durch solche, die nicht mechanisch, also dynamisch wirken, oder dynamische Kräfte, wie sie Hr. Sch. nennt. Was sind aber das für welche? und wie unterscheiden sie sich von jenen? — 2) was heiſst hier „in Ruhe?" Soll darunter eine wirkliche oder nur eine scheinbare Ruhe d. h. eine nicht wahrnehmbare Bewegung verstanden werden? Denn dass bei der chemischen Einwirkung gewisser Materien auf einander, wenn auch die Massen im Ganzen ruhn, doch die Theile unter sich in Bewegung sind, lehren schon manche während des chemischen Prozesses in die Sinne fallende Erscheinungen, als das Aufbrausen, die Erregung der Wärme u. d. g. Und wie könnten überhaupt durch Wech-

Man könne sich nämlich eine auflösende Kraft denken, die nicht eher zu wirken aufhöre, als bis die Theile der auflösenden Materie mit den Theilen des Auflösungsmittels durchaus und gleichförmig gemischt seien. Eine chemische Durchdringung würde demnach eine vollendete Auflösung (*solutio absoluta*) sein d. h. eine solche, mittels welcher spezifisch verschiedne Materien so durch einander gemischt wären, dass in jedem Theile des Ganzen ein Theil von der einen sowohl als der andern Materie angetroffen würde. Jeder Theil der auflösenden Materie enthielte einen Theil der aufgelösten und umgekehrt, so dass beide Materien den ganzen Raum, den das Volum der Mischung einnähme, gleichmäſsig erfüllten, oder die Theile von beiden nicht auſser einander als *contigua*, sondern in, mit und durch einander als *continua* in einem und demselben Raume vereinigt wären. Dass nun eine solche chemische Durchdringung (ihre logische Möglichkeit oder ihre Denkbarkeit zugegeben) in der Erfahrung stattfinde, lässt sich auf keine Weise darthun, wie selbst von deren Vertheidigern eingestanden wird. Denn anschauen lässt sich jene vollendete Auflösung nie, und eben so wenig aus irgend einer Wahrnehmung schlieſsen. „Wir mögen" — sagt ein trefflicher Naturforscher (Link über Naturphilos. S. 136) — „immerhin die Stoffe „in den feinsten Theilen, welche wir wahrnehmen,

---

selwirkung der Materien chemische Verbindungen und Trennungen (Auflösung und Scheidung) stattfinden, wenn nicht Kräfte während des Prozesses in Bewegung wären oder in Bewegung setzten? Diese chemische Bewegung aber kann, wie Hr. Sch. sehr richtig bemerkt, nicht phoronomisch konstruirt werden, weil sie als solche keine extensive, sondern lediglich eine intensive Gröſse ist. Nur folgt daraus nicht die Nothwendigkeit der Annahme einer chemischen Durchdringung.

„vereinigt finden, so folgt daraus noch nicht, dass „man sie in noch feinern Theilen ebenfalls vereinigt „finden werde. Vielleicht entdecken wir einst Hülfs„mittel, wodurch wir sie in den feinern Theilen als „getrennt von einander wahrnehmen. Ja" — setzt er hinzu — „wir dürfen nicht einmal eine chemi„sche Durchdringung annehmen, weil sie unsern For„schungen eine willkürliche Gränze setzt, weil sie „uns abhält, jene feinern Theile zu untersuchen, wo „man die vereinigten Stoffe getrennt entdecken möch„te." — Es scheint aber auch die Annahme einer chemischen Durchdringung der Erfahrung selbst zu widerstreiten, weil eine solche Durchdringung, als vollendete Auflösung, alle nachfolgende Scheidung unmöglich machen würde. Denn setzet, dass in der Mischung A die Materie B und C sich völlig durchdrungen hätten: so müsste jene Masse in allen Punkten zu jedem dritten Körper D, den man etwa dazu setzte, in einem durchaus gleichen chemischen Verhältnisse stehn. Es könnte folglich D weder zu B noch zu C, wieferne sie in A vereinigt sind, eine nähere Verwandtschaft haben, weil B und C in A gar nicht mehr zwei sondern nur eins wären *).

*) Bekanntlich schlagen die Metalle einander stets in einer bestimmten Ordnung nieder, wenn sich eins derselben in einer Säure aufgelöst befindet und ein andres zugesetzt wird, das mit der Säure (oder eigentlich mit dem Sauerstoffe des in der Säure aufgelösten Metalls) näher verwandt ist. Wie wär' es nun möglich, dass z. B. das Eisen das Kupfer aus seiner Auflösung in Vitriolsäure niederschlüge, wenn das Kupfer und die Säure einander chemisch durchdrungen hätten? Oder wie könnte bei der Reinigung des Goldes von andern Metallen mittels des Giefsens durch Spiefsglanz der Schwefel des rohen Spiefsglanzes sich mit dem Silber und der Spiefsglanzkönig sich mit dem Golde vereinigen, und dieses nachher wieder durch blofses Verblasen im Flusse

Noch weniger aber könnte bei Scheidungen durch doppelte Verwandtschaft, wo der zugesetzte Körper D selbt wieder aus zwei chemisch verbundnen Materien, E und F, besteht und, indem sich B mit E und C mit F verbindet, ganz andre Körper, als A und D waren, erzeugt werden, eine vorhergegangene chemische Durchdringung der geschiednen Bestandtheile angenommen werden. Man müsste demnach behaupten, dass bloſs in den Fällen, wo keine Scheidung mehr möglich ist, eine absolute Auflösung stattfinde. Wer kann aber je bestimmen, wo keine Scheidung mehr möglich sei?

§. 115.

Eine Materie, die für sich selbst beweglich ist, heiſst materiale Substanz. Wird ein Theil derselben so bewegt, dass er aufhört ein Theil zu sein, so wird er getrennt. Die Trennung aber der Theile einer Materie heiſst physische Theilung. Diese Theilung kann uns immer nur auf Theile führen, die selbst wieder materiale Substanzen sind. Denn die Ausdehnungskraft kommt allen Theilen der Materie zu, die einen Raum einnimmt (§. 112). Mithin ist jeder Theil eines mit Materie erfüllten Raumes für sich selbst beweglich, folglich trennbar von den übrigen als materiale Substanz. Da

vom Spieſsglanze befreit werden, wenn diese Körper sich bei ihren Mischungen chemisch durchdrungen hätten? Dieselbe Frage lässt sich bei der Niederschlagung des Bleivitriols oder des Hornbleis aus der Bleisalpeterauflösung durch ein zugesetztes vitriolsaures oder salzsaures Neutralsalz und bei tausend andern chemischen Operazionen wiederholen.

nun die mathematische Theilbarkeit des Raumes in's Unendliche geht: so muss auch die physische Theilbarkeit der den Raum erfüllenden Materie ihrer Möglichkeit nach einen Fortschritt in's Unendliche zulassen; obgleich darum nicht behauptet werden kann, dass eine gegebne materiale Substanz aus unendlich vielen Theilen bestehe.

Anm. Substanz bedeutet ein beharrlich existirendes Subjekt, was also selbst nicht wieder als bloſses Prädikat zur Existenz eines andern Dinges gehört. Der Raum, in welchem die Materie angeschaut wird, ist selbst nichts Substanziales, ob er gleich vermöge der ursprünglichen Anschauungsform alles Aeuſsern als ein unendliches Ausgedehnte angeschaut wird (§. 18—20. vergl. mit §. 61 und 62). Die Materie hingegen ist etwas Substanziales, da sie als ein beharrlich existirendes Subjekt alles dessen, was als Prädikat zur Existenz der Dinge im Raume gehört, wahrgenommen wird. Darum heiſst jeder äuſsere Gegenstand, welcher für sich selbst beweglich ist, mithin abgesondert von andern Dingen auſser ihm im Raume existirt, mit Recht eine materiale Substanz. Die Trennung des Theils einer materialen Substanz von derselben besteht also darin, dass er sofort als ein für sich selbst bewegliches, mithin von andern Dingen im Raume abgesondertes Ding, folglich selbst als eine materiale Substanz erscheint. Lassen sich nun Theile vom Ganzen auf diese Art trennen, so ist das Ganze physisch theilbar. Diese physische Theilbarkeit ist von der mathematischen wesentlich verschieden. Letztere ist eine bloſse Theilbarkeit in Gedanken und daher der Theilbarkeit des Raumes völlig gleich. Man denkt sich alsdann bloſs zwi-

schen den Theilen einer materialen Substanz gemeinschaftliche Gränzen, ohne sie wirklich von einander loszureiſsen. Da nun der Raum in's Unendliche mathematisch theilbar ist, so ist es auch die Materie im Raume. Daraus folgt aber noch nicht die physische Theilbarkeit der Materie in's Unendliche. Denn alle Theile des Raumes, so viel derselben man auch in Gedanken unterscheiden mag, sind nicht für sich selbst beweglich, mithin gar nicht von einander trennbar oder physisch theilbar. Hingegen die Theile der Materie sind es, weil jeder in Beziehung auf den andern zurückstoſsend wirkt, mithin auch so bewegt werden kann, dass er sich von dem andern trennt. Hieraus folgt dann aber auch, dass die Materie, in wie viele Theile sie mathematisch theilbar ist, in eben so viele physisch theilbar sei, mithin ihre Theilbarkeit in's Unendliche gehe. Indessen ist die Theilung selbst, so weit sie auch fortgehen möge, stets endlich und giebt nur eine endliche Menge von Theilen. Man kann daher auch nicht sagen, dass irgend eine materiale Substanz (ein Tisch, ein Buch u. d. g.) aus unendlich vielen Theilen bestehe, welches (da sie als ein endliches, in bestimmte Gränzen eingeschlossnes, Ding angeschaut wird) ein Widerspruch wäre. Der Satz: Die Materie ist in's Unendliche theilbar, heiſst also nur so viel: Man kann mit der Theilung nie zu Ende kommen. Die Theilung selbst aber geschieht nur durch wirkliche Absonderung oder Unterscheidung des einen Theils von andern. Also sind mir nie mehr Theile gegeben, als ich wirklich unterschieden habe, folglich stets eine endliche Menge, die aber auch stets vermehrt werden kann. Hieraus folgt von selbst, dass untheilbare oder einfache Theile der Materie nirgend anzutreffen seien, und dass uns daher weder irgend eine Wahrnehmung noch irgend ein Schluss aus dem Wahrgenommenen zur Annahme

von Monaden oder Atomen berechtigen könne (§. 63. Anm. und §. 85. Anm. 3) *).

§. 116.

Da vermöge der Repulsiv- oder Expansivkraft die Theile der Materie einander fliehen und diese Kraft weder durch sich selbst noch durch den bloſsen Raum beschränkt sein kann: so würde die Materie, wenn jener Kraft keine andre bewegende entgegengesetzt wäre, innerhalb keiner Gränzen der Ausdehnung gehalten sein d. h. sich in's Unendliche zerstreuen. Folglich würde in keinem bestimmten Theile des Raumes kein bestimmtes Quantum der Materie anzutreffen, d. h. es würde kein Raum erfüllt, mithin für unsre Anschauung und Empfindung gar keine Materie dasein. Es muss also eine andre bewegende Kraft geben, welche jener Kraft entgegen, mithin zusammendrückend wirkt, d. h. die Ursache von der Annäherung der Theile der Materie ist, folglich eine Anziehungskraft (§. 108). Da nun diese ebenfalls zur Möglichkeit der Materie gehört, so muss der Materie auſser der Abstoſsungskraft auch eine Anziehungskraft zukommen. Beide sind also ursprüngliche, wesentliche oder Grund-

---

*) Schon der Stoiker Chrysipp hatte diese Ansicht von der Theilbarkeit der Materie, indem er nach dem Zeugnisse des Diogenes Laert. (VII, 150—151) behauptete *σωματων τομη εις απειρον*, aber nicht *τομη απειρος*, sondern bloſs *ακαταληκτος*, oder nach der Angabe des Stobaeus (*ecl.* I. *p.* 344. *ed. Heer.*) *τα σωματα εις απειρον τεμνεσθαι*, aber nicht *εξ απειρων σωματων συνεςαναι.*

kräfte der Materie; woraus dann von selbst folgt, dass weder durch bloſse Expansivkraft, noch durch bloſse Attraktivkraft, mithin auch nicht ohne beide zugleich eine den Raum erfüllende Materie möglich (anschaulich und denkbar) sei.

Anm. 1. Die Zurückstoſsungskraft der Materie ist nichts anders als das Bestreben derselben, sich durch alle gegebne Räume hindurch immer weiter auszubreiten; und eben darum erscheint uns die Materie als ein Undurchdringliches, indem kein Theil der Materie den andern in sich eindringen lässt, sondern jeder den andern von sich stöſst. Durch sich selbst aber kann diese Kraft in ihren Wirkungen darum nicht auf einen gewissen Raum beschränkt sein, weil durch sie die Materie eben strebt, den von ihr eingenommenen Raum immerfort zu erweitern, und eine und dieselbe Kraft nicht als sich selbst entgegenwirkend gedacht werden kann. Eben so wenig kann sie auch durch den bloſsen Raum beschränkt sein. Denn obgleich die Ausdehnungskraft immer schwächer wird, je weiter sich ein Quantum von Materie im Raume ausbreitet und so ein gröſseres Volum erhält (§. 114. Anm. 2): so kann sie doch durch diese bloſse Ausbreitung nie ganz aufgehoben werden, da die Grade einer Kraft in's Unendliche immer kleiner werden können. Endlich kann man auch nicht sagen, dass das Bestreben der einen Materie sich in's Unendliche auszubreiten, durch das Entgegenstreben andrer Materien, welches für jene zusammendrückend sei, beschränkt werde. Denn eines Theils wäre dieſs eine (schon vorhin als unzulässig anerkannte) Beschränkung der Kraft durch sich selbst, und anderes Theils setzte man dabei schon voraus, was erst erklärt werden sollte, nämlich das

Dasein von Materien, die sich gegenseitig in ihren Bewegungen beschränken. Es muss also schlechterdings eine anderweite Bewegkraft angenommen werden, deren Richtung schon ursprünglich der Richtung der Expansivkraft entgegengesetzt ist, mithin eine ursprüngliche, allgemeine und nothwendige Anziehungskraft *).

Anm. 2. Da die Materie ein Bewegliches im Raume ist, so muss irgend eine ursprüngliche Bewegkraft, man möge sie nun treibend oder ziehend, entfernend oder annähernd wirken lassen, angenommen werden. Denn woher sonst die Bewegung? Setzt man aber nur eine von beiden, so verschwindet uns gleichsam die Materie unter den Händen. Wie nämlich durch bloſse Zurückstoſsung keine Materie möglich sein (als ein wahrnehmbarer Gegenstand des äuſsern Sinnes den Raum erfüllen) würde — was eben dargethan worden — so auch nicht durch bloſse Anziehung. Denn durch diese streben alle Theile der Materie sich einander zu nähern, mithin ihre Entfernung von einander, folglich auch den Raum, den sie zusammen einnehmen, zu vermindern. Hätten nun eben diese Theile keine repulsive Kraft, mithin keine jener fortwährenden Annäherung entgegengesetzte Bewegung: so müssten sie sich so lange zu einander hinbewegen, bis sie gar nicht mehr von

*) Wieferne diese beiden Kräfte in der systematischen Verbindung groſser Weltkörper von deren Mittelpunkte abwärts oder nach demselben hinwärts (als Zentrifugal- und Zentripetalkraft) wirken und dadurch krummlinige Bewegungen derselben hervorbringen, muss die physische Astronomie lehren. Die Parallelisirung derselben aber mit gewissen innern Thätigkeitsprinzipien (Liebe und Hass, Freundschaft und Feindschaft, Neigung und Abneigung, Begierde und Abscheu) möge einer mit Bildern spielenden Phantasie überlassen bleiben.

einander entfernt wären. Sie müssten also endlich in einen einzigen Punkt zusammenfliefsen. Folglich würde durch blofse Anziehung der Raum eben so wenig erfüllt werden, als durch blofse Abstofsung. Beide Kräfte in ihrer ursprünglichen und nothwendigen Vereinigung geben allererst als zwei Faktoren dasjenige Produkt, welches uns im Raume erscheint und welches wir eine den Raum erfüllende Materie nennen. Wir haben also hier wieder einen ursprünglichen Synthetismus, indem sich jene beiden Kräfte als These und Antithese zu einander verhalten und in ihrer aus dem ursprünglichen Konflikte beider hervorgehenden Synthese die Materie konstituiren. Wir betrachteten sie nur bisher abgesondert von einander aus demselben Grunde, aus welchem in der Wissenschaft überhaupt alles, was in der Natur vereinigt ist, getrennt wird, um es mittels der philosophischen Abstrakzion und Reflexion genauer zu erwägen. Hiebei konnten wir aber die Frage ganz unentschieden lassen, ob die Materie an sich selbst nichts weiter als die Synthese jener beiden Kräfte, gleichsam ein blofses Spiel derselben, das aber als etwas Substanziales vor unsre Sinne trete, oder ob sie wirklich ein Substanziales sei, dem jene Kräfte mit Beharrlichkeit zukommen. Denn wir wissen nicht, weder was die Materie, noch was eine Kraft an sich sei. Da wir aber nach der ursprünglichen Einrichtung unsers Erkenntnissvermögens genöthigt sind, die Prinzipien gewisser Wirkungen in gewissen Kräften zu suchen und diese gewissen Subjekten beizulegen: so müssen wir auch ein Gleiches in Ansehung der Materie und ihrer ursprünglichen Kräfte thun.

Anm. 3. Das Zurückstofsen der Materie nehmen wir unmittelbar wahr, indem sich die Materie dem Gefühlssinne als etwas unserm Eindringen Widerstehendes, oder als etwas Undurchdringliches ankün-

digt. Daher wird auch gewöhnlich die Undurchdringlichkeit als ein charakteristisches Hauptmerkmal der Materie angegeben; und eben darum fingen wir unsre Untersuchungen über die Grundkräfte der Materie mit der Repulsivkraft an. Das Anziehen hingegen, wiefern es der Materie überhaupt zukommen soll, müssen wir erst erschliefsen, indem wir auf die nothwendige Folge des blofsen Abstofsens reflektiren und dadurch jenes Anziehen als die zweite Grundbedingung der Raumerfüllung erkennen. In Bezug auf die sinnliche Wahrnehmung ist daher die Expansivkraft die reale, die Attraktivkraft aber die ideale Seite der Materie, aus deren synthetischer Vereinigung der Begriff der Materie erst vernunftmäfsig konstruirt werden kann. Daher kommt es denn auch, dass die Anziehungskraft als allgemeine Grundkraft der Materie nicht so leicht anerkannt wird; wozu noch der Umstand tritt, dass, wenn uns ein Körper von bestimmter Gröfse und Gestalt gegeben ist, wir die Undurchdringlichkeit desselben von allen Seiten, mithin sein Abstofsen in allen Punkten seiner Oberfläche fühlen und so von seiner Gröfse und Gestalt, auch ohne das Gesicht, eine bestimmte Vorstellung erlangen können. Durch seine Anziehung hingegen, wenn wir sie auch unmittelbar wahrnähmen, würde uns völlig unbekannt bleiben, wie grofs, wie gestaltet und selbst wie nahe oder entfernt er wäre, da sich jene Wirkung nur als ein Ziehen nach einer gewissen Richtung, und zwar nach dem Mittelpunkte des Körpers hin ankündigen könnte. — In welchem Verhältnisse übrigens beide Kräfte sowohl überhaupt, als in Ansehung bestimmter Quoten von Materie wirken und wie daraus solche bestimmte materiale Dinge, als wir in der Erfahrung wahrnehmen, hervorgehen mögen: diefs zu untersuchen, überlässt die Metaphysik theils der mathema-

tischen theils der empirischen Naturforschung. Wir haben hier nur noch die allgemeinen charakteristischen Unterschiede beider Kräfte, so wie sie sich aus ihrem Begriffe von selbst ergeben, aufzusuchen. Denn so viel lässt sich schon voraus einsehen, dass beide Kräfte als bewegende auf verschiedne Weise wirken müssen, wenn nicht durch ihre Entgegengesetztheit alle Bewegung aufgehoben werden soll.

§. 117.

Die Wechselwirkung zweier Materien in ihrer gemeinschaftlichen Gränze vermöge ihrer Undurchdringlichkeit heiſst **physische Berührung** (zum Unterschiede von der **mathematischen**, die kein dynamisches, sondern bloſs ein räumliches Verhältniss, nämlich die gemeinschaftliche Gränze zweier Dinge im Raume, ohne Wechselwirkung, anzeigt); die Wechselwirkung der Materien aber auſser der Berührung heiſst **Wirkung in die Ferne** (*actio in distans*). Da nun die Zurückstoſsungskraft dem Eindringen der Materien in einander widersteht: so wirkt sie bloſs durch physische Berührung, die Anziehungskraft aber auch in die Ferne, da sie die Ursache der Annäherung der Materien ist. Wenn also eine Materie repulsiv auf eine entfernte wirkt: so wirkt sie nur mittelbar (mittels der zwischen inne liegenden) auf dieselbe. Wenn hingegen eine Materie attraktiv auf eine entfernte wirkt: so wirkt sie unmittelbar (ohne Vermittlung der zwischen inne liegenden) auf dieselbe, und es ist in Ansehung ihrer Wirkung

gleichgeltend, ob der Zwischenraum erfüllt oder leer sei. Daher kann man die Wirkung in die Ferne auch als eine durch den leeren Raum mögliche Wirkung erklären.

Anm. Kant stellt in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft (S. 60) den Lehrsatz auf: „Die aller Materie we„sentliche Anziehung ist eine unmittelbare Wir„kung auf andre durch den leeren Raum." — Die letzten Worte sind aber theils überflüssig, theils zweideutig. Denn wenn bei der Anziehung eine Materie auf die andre unmittelbar wirkt: so versteht es sich von selbst, dass die Anziehung auch stattfinden würde, wenn der zwischen beiden befindliche Raum leer wäre. Diefs ist eine nothwendige Folge von jenem. Sodann sind aber auch jene Worte so gestellt, dass sie bedeuten können, die Anziehungskraft wirke nur durch den leeren Raum oder nur dann unmittelbar, wenn der Zwischenraum leer sei, dergleichen es doch nicht giebt. Der Lehrsatz müsste also eigentlich so heifsen: „Die „aller Materie wesentliche Anziehung ist eine un„mittelbare Wirkung derselben auf andre, mithin „auch durch den leeren Raum möglich." — Was aber den diesem Lehrsatze beigefügten Beweis betrifft: so beweist er eigentlich gar nichts, weil er zu viel beweist (Log. §. 133. Anm. 5). Denn nach demselben liefse sich auch von der Zurückstofsungskraft beweisen, dass sie in die Ferne oder unmittelbar wirke. Man braucht nur im Beweise da, wo Anziehung und Anziehungskraft steht, Zurückstofsung und Zurückstofsungskraft zu setzen. Der Beweis lautet alsdann, wie folgt: „Die ursprüngliche Zurückstofsungs„kraft enthält selbst den Grund der Möglichkeit „der Materie, als desjenigen Dinges, was einen

„Raum in bestimmtem Grade erfüllt, mithin selbst „sogar von der Möglichkeit einer physischen Berüh- „rung derselben. Sie muss also vor dieser vorher- „gehn, und ihre Wirkung muss folglich von der Be- „dingung der Berührung unabhängig sein. Nun ist „die Wirkung einer bewegenden Kraft, die von aller „Berührung unabhängig ist, auch von der Erfüllung „des Raums zwischen dem bewegenden und dem be- „wegten unabhängig, d. i. sie muss auch, ohne dass „der Raum zwischen beiden erfüllt ist, stattfinden, „mithin als Wirkung durch den leeren Raum. Also „ist die ursprüngliche und aller Materie wesentliche „Zurückstoſsung eine unmittelbare Wirkung der- „selben auf andre durch den leeren Raum.“ — Der Fehler des kantischen Beweises liegt nämlich darin, dass er den Grund, warum die Anziehung eine Wirkung in die Ferne ist, in dem Umstande sucht, dass die Anziehungskraft als eine ursprüngliche Kraft selbst den Grund der Möglichkeit der Materie, als desjenigen Dinges, welches einen Raum in bestimmtem Grade erfüllt, enthalte. Allein eben dieſs hatte Kant vorher (S. 33—38. im 1. und 2. Lehrsatze) von der Zurückstoſsungskraft erwiesen. Also kann in diesem, beiden Kräften gemeinschaftlichen, Umstande nicht der Grund des Unterschiedes ihrer Wirkungsart liegen. Dieser liegt vielmehr in dem eigenthümlichen Charakter der Anziehungskraft selbst, wodurch sie sich eben von der Zurückstoſsungskraft unterscheidet. Da nämlich jene die Ursache von der Annäherung der Materien sein soll: so muss sie als eine Kraft gedacht werden, die auf entfernte Materien auch in die Ferne, mithin unmittelbar oder durch den leeren Raum wirkt; welche Bestimmung aber bei der Zurückstoſsungskraft wegfällt, da diese als Ursache von der Entfernung der Materien gedacht wird. — Hingegen ist sehr

richtig, was Kant in der 1. Anmerkung zu obigem Lehrsatze gegen den Einwurf — „dass eine Materie „doch nicht da, wo sie nicht ist, unmittelbar „wirken könne" — bemerkt, indem er sagt: „Ein „jedes Ding im Raume wirkt auf ein andres nur an „einem Orte, wo das Wirkende nicht ist. Denn „sollt' es an dem Orte, wo es selbst ist, wirken: so „würde das Ding, worauf es wirkt, gar nicht aufser „ihm sein; denn dieses Aufserhalb bedeutet die „Gegenwart in einem Orte, darin das andre nicht „ist. Wenn Erde und Mond einander auch berühr„ten, so wäre doch der Punkt der Berührung ein „Ort, in dem weder die Erde noch der Mond ist. „Auch würde im Punkte der Berührung sogar kein „Theil, weder der Erde noch des Mondes, anzutref„fen sein. — Sich unmittelbar aufser der Berührung „anziehen, heifst sich einander nach einem bestän„digen Gesetze nähern, ohne dass eine Kraft der „Zurückstofsung dazu die Bedingung enthalte; wel„ches doch eben so gut sich muss denken lassen, als „einander unmittelbar zurückstofsen d. i. sich ein„ander nach einem beständigen Gesetze fliehen, ohne „dass die Anziehungskraft daran irgend einigen Theil „habe." — In der That ist die Wirkung der Zurückstofsungskraft an und für sich betrachtet eben so unbegreiflich, als die Wirkung der Anziehungskraft; welche Unbegreiflichkeit aber selbst sehr begreiflich ist, da beide Kräfte als ursprüngliche nicht anderswoher abgeleitet werden können; was doch nöthig wäre, wenn man die Möglichkeit des Zurückstofsens und Anziehens selbst begreifen wollte. — Eben so richtig ist auch, was in der 2. Anmerkung zu demselben Lehrsatze bemerkt wird, dass aus der Anziehung in der Berührung eigentlich gar keine Bewegung entspringen könne, dass diejenige Anziehung, welche ohne Vermittlung repulsiver Kräfte geschehe,

allein wahre Aeziehung, diejenige aber, welche bloſs mittels repulsiver Kräfte vor sich gehe, nur scheinbar zu nennen sei, und dass selbst diese scheinbare Anziehung zuletzt eine wahre zum Grunde haben müsse, folglich die Erklärungsart aller Phänomene der Annäherung durch bloſs scheinbare Anziehung sich im Kreise herumdrehe *).

§. 118.

Die Repulsivkraft der Materie ist eine bloſse Flächenkraft d. h. eine solche Bewegkraft, durch welche materiale Dinge nur in der gemeinschaftlichen Gränze der Berührung unmittelbar auf einander wirken können. Denn da die einander berührenden Theile ihren Wirkungskreis wechselseitig begränzen: so kann keiner durch seine repulsive Kraft einen entfernten Theil bewegen, ohne vorher die dazwischen liegenden bewegt zu haben.

Anm. Flächenkraft heiſst eine Kraft mit Recht, wenn sie nur in der gemeinschaftlichen Gränze der Berührung zweier Körper ihre Wirksamkeit beweist. Denn die Gränze von Körpern und also auch von

---

*) Mayer in seinen Anfangsgründen der Naturlehre sagt §. 57: „Man könnte vielleicht behaupten, dass „das Phänomen jenes Annäherungsbestrebens“ [der Anziehung] „nur der Erfolg eines gewissen Stoſses oder Drucks „von auſsen sei“ — und §. 61: „So verschiedne Phänomene „dieser Art“ [der Abstoſsung] „sich auch darbieten, so ist „es doch ganz unnöthig, dieserwegen eine besondre Absto-„ſsungskraft in der Natur anzunehmen, sondern man kann „sie sämmtlich — von Anziehungen nach der entgegen-„gesetzten Seite — ableiten.“ — Also die Phänomene der Anziehung kann man vom Stoſse, und die Phänomene der Abstoſsung von der Anziehung ableiten! Das heiſst doch wohl im Kreis erklären!

Körpertheilen, die nur kleinere Körper sind (§. 115) ist zunächst immer die Fläche (§. 60). Es ist also kein Einwand gegen die Richtigkeit jener Benennung, dass Körper sich auch in einer bloſsen Linie oder gar in einem bloſsen Punkte berühren können, wie zwei Würfel, wenn sie sich in ihren Kanten oder Ecken berühren, desgleichen zwei Kugeln, die als vollkommen rund sich nur in einem Punkte berühren können. Denn jene Linien und Punkte liegen doch immer in der den Körper zunächst begränzenden Fläche. Nur die Fläche als solche kann durch Linien und die Linie als solche durch Punkte begränzt gedacht werden.

§. 119.

Die Attraktivkraft der Materie hingegen ist eine durchdringende Kraft d. h. eine solche Bewegkraft, durch welche materiale Dinge auch über die gemeinschaftliche Gränze der Berührung (mithin über alle zwischenliegende Materie) hinaus unmittelbar auf einander wirken können. Denn eine Kraft, die auch in die Ferne oder durch den leeren Raum wirkt, kann durch Materie, welche den Zwischenraum erfüllt, in Ansehung ihrer Wirksamkeit nicht begränzt werden (§. 117). Daher erstreckt sich die ursprüngliche Anziehungskraft der Materie im Weltraume von jedem Theile derselben auf jeden andern unmittelbar in's Unendliche. Denn obgleich (da die Attraktivkraft eines bestimmten Quantums von Materie, wie die Repulsivkraft desselben, einen bestimmten Grad haben muss, unter und über welchem kleinere und gröſsere in's

Unendliche möglich sind — §. 113) die Stärke der Anziehung eines Theils der Materie nach dem Maſse der Ausbreitung seiner anziehenden Kraft im Raume in's Unendliche abnehmen kann: so kann sie doch nie und nirgend aufhören, sondern muss überall in irgend einem, wenn auch noch so kleinen, Grade stattfinden.

§. 120.

Hieraus ergeben sich nun folgende allgemeine Resultate:

1) Ein bestimmtes Quantum von Materie d. h. ein materiales Ding, welches den Raum in einem bestimmten Grade erfüllt, kann nicht anders entstehn als durch den Konflikt der ursprünglichen, treibenden und ziehenden, Kräfte, weil durch jene allein die Theile der Materie sich in's Unendliche zerstreuen, und durch diese allein in einen Punkt zusammenflieſsen würden.

2) Da jedem Theile der Materie attraktive und repulsive Kraft zukommt, so muss sich die eine Kraft sowohl als die andre durch Vermehrung oder Vermindrung der Masse eines Körpers d. h. der Quantität seines materialen Gehalts vermehren oder vermindern.

3) Je weiter aber ein gewisses Quantum von Materie seine ziehende und treibende Kraft erstreckt, desto mehr muss sich dieselbe vermindern. Denn indem sie sich in einen gröſsern Raum verbreitet, muss in jedem Punkte des gröſsern Raums ein kleinerer Grad von Kraft

angetroffen werden, als in jedem Punkt eines kleinern Raums.

4) Wenn daher dasselbe Quantum von Materie, welches vorher einen kleinern Raum erfüllte, nach und nach einen gröſsern erfüllt: so bekommt es zwar mehr Umfang (*volumen*) aber weniger Dichtigkeit. Und umgekehrt, wenn es nach und nach einen kleinern Raum erfüllt: so bekommt es weniger Umfang und mehr Dichtigkeit. Umfang ist also die Extensität der Raumerfüllung, Dichtigkeit die Intensität derselben. Beide können in verschiednen Verhältnissen stehn, ohne dass dabei die Stetigkeit der Raumerfüllung durch leere Zwischenräume aufgehoben wäre.

Anm. 1. Die Naturphilosophen haben zur Erklärung der spezifischen Verschiedenheit der Körper in Ansehung ihrer Dichtigkeit zweierlei Wege versucht. Einige deduzirten alles aus dem Leeren und den Atomen, indem sie annahmen, dass ursprünglich nichts da war, als der leere Raum und in demselben sich bewegende Atomen. (Vergl. §. 63. Anm. und §. 97. a. Anm. 3). Unter Atomen verstanden sie nämlich die kleinsten Theile der Materie, die, obwohl noch immer zusammengesetzt, doch nicht weiter physisch theilbar seien, weil sie in sich selbst mit einer Kraft zusammenhangen, die von keiner andern, in der Natur befindlichen, Bewegkraft überwältigt werden könne. Diese sollten daher schlechthin undurchdringlich und völlig gleichartig in Ansehung ihres Stoffs, obwohl durch ihre Gestalt (als rund, eckig, mit Häkchen versehn u. s. w.) verschieden, und so die ersten,

Grund- oder Urkörperchen (*corpuscula*, *corpora minima*, *elementaria*) sein, aus welchen alle wahrnehmbaren Körper dergestalt zusammengesetzt würden, dass sie mehr oder weniger, gröſsere oder kleinere leere Zwischenräume hätten und daher in Ansehung ihrer Dichtigkeit sehr verschieden wären. Diese Erklärungsart der spezifischen Verschiedenheit der Materien aus der Beschaffenheit und Zusammensetzung ihrer kleinsten Theile, der Atomen, im Leeren heiſst daher Atomistik oder Korpuskularphilosophie, auch mechanische Naturphilosophie, indem sie die Atomen als kleine Maschinen d. h. als Körperchen betrachtet, deren Bewegkraft auf einander von ihrer Figur abhangt, so dass sie sich wegen ihrer verschiednen Gestalt auf verschiedne Weise an einander hängen und gröſsere Körper bilden. Die mechanische Naturphilosophie beruht demnach auf der angeblich unvermeidlichen Nothwendigkeit, zur Erklärung jener spezifischen Verschiedenheiten leere Räume zu brauchen, um sie innerhalb der Körper zwischen den Atomen, aus welchen sie zusammengesetzt sein sollen, in verschiednem Umfange und Verhältnisse zu vertheilen, und setzt dabei zugleich voraus, dass der Urstoff der Körper absolut undurchdringlich, auſser der Gestalt absolut gleichartig, und in Ansehung seines Zusammenhangs absolut unüberwindlich, folglich auch weder in einen gröſsern Raum ausdehnbar, noch auch in einen kleinern zusammendrückbar sei.

Anm. 2. Andre Naturphilosophen hingegen nahmen weder leere Räume noch untheilbare Grundkörperchen an, sondern suchten den Grund der spezifischen Verschiedenheit der Materien in Ansehung der Dichtigkeit in den ursprünglichen Kräften der Materie überhaupt; daher diese Art über die materiale Natur zu philosophiren auch dynamische Natur-

philosophie heifst. Nach derselben erfüllt die Materie den Raum nicht mit absoluter Undurchdringlichkeit, sondern durch repulsive oder expansive Kraft. Da nun diese Kraft ihren Grad hat, der in verschiednen Materien gröfser oder kleiner sein kann: so lässt sich auch eine dem Grade nach ursprüngliche Verschiedenheit der Repulsivkraft in verschiednen Materien und der davon abhängigen Ausdehnung und Raumerfüllung durch diese Materien denken. Es kann also der Grad der Ausdehnung, womit verschiedne Materien den Raum erfüllen, bei derselben Quantität der Materie ursprünglich sehr verschieden sein. Eine Materie heifst dann im Verhältnisse zu andern mehr oder weniger dicht (locker) je nachdem sie durch ihre repulsive Kraft einen kleinern oder gröfsern Raum erfüllt, mithin je nachdem ein gleiches Quantum von Materie weniger oder mehr Ausdehnung oder Umfang hat, ohne leere Zwischenräume dabei vorauszusetzen.

Anm. 3. Da in der mechanischen Naturphilosophie 1) ohne Grund behauptet wird, es sei unmöglich, sich die spezifische Verschiedenheit der Dichtigkeit der Materien ohne Beimischung leerer Räume zu denken, und 2) zwei Dinge, nämlich eben diese leeren Zwischenräume und untheilbare Grundkörperchen, angenommen werden, welche sich in der Erfahrung gar nicht nachweisen und bestätigen, auch in Ansehung ihrer verschiednen Zusammensetzung auf gar keine Gesetze zurückführen lassen, sondern blofs dem Spiele eines regellosen Zufalls unterworfen sein sollen — da folglich dieses naturphilosophische System der Fodrung der Vernunft, in ihren Nachforschungen alles auf Gesetze und einen dadurch bestimmten Kausalzusammenhang zurückzuführen, widerstreitet: so verdient unstreitig das System der dynamischen Naturphilosophie den Vorzug,

ob es gleich in der Anwendung auf die Erfahrung zur Erklärung gegebner Erscheinungen auch seine Schwierigkeiten hat. Vergl. den Aufsatz von Fries: Atomistik und Dynamik, in Daub's und Kreuzer's Studien. B. 3. H. 1. S. 201—288.

Anm. 4. Man hat in neuern Zeiten die Atomistik oft auch zur Erklärung seltsamer Erscheinungen oder angeblicher Naturwunder gebraucht, z. B. der Rhabdomantie, oder der Metallo- und Hydroskopie mittels der Wünschel- oder Jakobsruthe (*virgula divina s. mercurialis, baguette divinatoire, bâton fourché*). Die Wünschelruthe oder die Menschen, die sich derselben zur Entdeckung des Wassers, der Metalle, verborgner Schätze, sogar verübter Verbrechen und ihrer Urheber, verrückter Gränzen u. d. g. bedienten, sollten nämlich diefs dadurch bewirken, dass aus Wasser, Erzen, Metallen, Verbrechern u. s. w. immerfort die feinsten und kleinsten Theilchen ausdünsten, die Poren der Ruthe und derer, die sie in ihren Händen tragen, erfüllen oder durchdringen, und dadurch die Ruthe in Bewegung setzen, auch in den Trägern selbst gewisse eigenthümliche Empfindungen hervorbringen. Wie also — meinten jene Atomistiker — der magnetische Wirbel die Magnetnadel, die er ergriffen, nach seiner Richtung bewegt: so bestimmen auch jene Ströme unsichtbarer Ausflüsse aus den Körpern die dadurch ergriffene Wünschelruthe, sich auf- oder abwärts in der Richtung jener Ströme zu bewegen, und eben so den davon durchdrungenen Menschen, das Verborgene zu schauen, zu fühlen oder zu ahnen. S. Einiges zur Geschichte der Wünschelruthe von Gilbert in Dess. Annalen der Physik. 1807. St. 10. S. 158 ff. und des Freih. von Aretin Beiträge zur Literaturgeschichte der Wünschelruthe. München, 1807. 4. Dass solche Er-

klärungen lächerlich sind und keineswegs zur Empfehlung, vielweniger zur Unterstützung der atomistischen Naturphilosophie dienen, ist gewiss. Allein die dynamische Naturphilosophie ist zu eben so wunderlichen Erklärungen gewisser Erscheinungen, und selbst der eben genannten, gemisbraucht worden. In dieser Hinsicht können also beide Systeme mit einander aufheben. Es kommt überhaupt bei einem wissenschaftlichen Systeme nicht auf die Resultate an, zu welchen es führt oder führen kann, sondern bloſs auf die Prinzipien, von welchen es ausgeht. Die Annahme der Atomen aber beruht eigentlich auf gar keinem Prinzipe, sondern ist nichts weiter, als eine ganz willkürliche und ebendarum verwerfliche Hypothese.

§. 121.

Da (nach der dynamischen Naturphilosophie) die Undurchdringlichkeit nichts anders ist, als die Wirkung von der durchgängigen repulsiven oder expansiven Kraft der Materie: so heiſst sie auch die ursprüngliche Elastizität. Die Wirkung von der durchgängigen attraktiven Kraft der Theile der Materie aber heiſst die Gravitazion und das Bestreben einer gegebnen Materie, sich in der Richtung der gröſsern Gravitazion zu bewegen, die Schwere. Alle Körper müssen also ursprünglich elastisch und schwer sein, so dass diese Bestimmungen der Materie als allgemeine und nothwendige Eigenschaften derselben *a priori* zu erkennen sind.

Anm. 1. Ursprüngliche Elastizität heiſst die Undurchdringlichkeit der Materie, um sie von der

besondern und eigenthümlichen Elastizität (Springkraft, Federkraft) gewisser in der Erfahrung vorkommender Körper, welche Elastizität man daher auch die empirische nennen könnte, zu unterscheiden. Diese ist das Vermögen oder Bestreben gewisser materialen Dinge, ihre durch eine andre Bewegkraft veränderte Gröfse oder Gestalt, wenn die Wirkung jener nachlässt, wieder anzunehmen. Diese Elastizität erscheint nicht blofs als ausdehnend oder expansiv, sondern auch als zusammenziehend oder attraktiv (besser: kontraktiv) je nachdem ein elastischer Körper entweder nach geschehener Vermindrung seiner Ausgedehntheit die vorige gröfsere, oder nach geschehener Vermehrung seiner Ausgedehntheit die vorige kleinere annimmt (z. B. wenn Luft in einer Blase zusammengedrückt, und Federharz durch Ziehen ausgedehnt worden). Zuweilen können auch beide Arten von Elastizität zugleich an einem Körper vorkommen (z. B. an einer gebognen Degenklinge, wo nach Aufhörung des Drucks die Theile der konvexen Seite sich zusammenziehn und die der konkaven sich ausdehnen). Die Erwägung dieser empirischen Elastizität in ihrem Verhältnisse zu den ursprünglichen Kräften der Materie gehört nicht hieher. Vielleicht wär' es aber besser, den Namen der Elastizität nicht auf die ursprüngliche Ausdehnungskraft und daher entspringende Undurchdringlichkeit der Materie überhaupt, sondern blofs auf jene empirische Eigenschaft gewisser Körper zu beziehn, da beides so wesentlich verschieden ist. Wenigstens klingt es sehr sonderbar, anfangs zu behaupten, alle Materie sei ursprünglich elastisch, und hinterher die Körper in elastische und unelastische einzutheilen; wo man sich dann wieder zu dem neuen Unterschiede zwischen vollkommner und unvollkommner Elastizität und Unelastizität, und zu der Behauptung genöthigt

genöthigt sieht, dass es keinen vollkommen unelastischen oder absolut harten Körper gebe.

Anm. 2. Die Schwere von einer besondern Kraft (Schwerkraft — *vis gravifica*) oder gar von einer besondern schwermachenden Materie (Schwerstoff — *materia gravifica*) ableiten, hieſse entweder zur allgemeinen Anziehungskraft noch eine anderweite Anziehungskraft (denn Schwere ist doch offenbar nichts anders als eine Art der Annäherung) hinzudichten, oder zur Erklärung eines Phänomens etwas annehmen, wobei das zu Erklärende selbst schon vorausgesetzt wird, mithin sich im Kreise drehen. Die Unwägbarkeit (*imponderabilitas*) gewisser Materien aber ist kein Einwand gegen die Allgemeinheit der Schwere. Denn Schwere (*gravitas*) und Gewicht (*pondus*) sind zwei verschiedne Dinge; und es folgt nicht, dass das Unwägbare (was keinen, wenigstens für uns wahrnehmbaren und schätzbaren, Druck auf unsre Hand, eine Wagschaale oder jede andre horizontale Unterlage, weder allein, noch mit andern Dingen verbunden, ausübt) darum auch nicht schwer sei (von andern Dingen nicht angezogen werde). Ueberdieſs ist selbst die Existenz mancher sogenannten Imponderabilien als besondrer Materien (z. B. des Wärmestoffs, des Lichtstoffs, der elektrischen und magnetischen Materie u. a.) noch sehr zweifelhaft. Dass die allgemeine Gravitazion nicht aus einer bloſsen Impulsion hergeleitet, mithin die Schwere nicht etwan als eine aus der Undurchdringlichkeit oder ursprünglichen Elastizität erst hervorgehende Eigenschaft der Materie angesehn werden könne, erhellet schon aus dem, was oben (§. 116 und 117) dargethan worden. Auch widerstreitet dieser Annahme die Erfahrung, dass die Bewegung eines schweren Körpers im Steigen verzögert und im Fallen beschleunigt wird; woraus schon Baco

(*Nov. Org. l. 2. aph.* 36) ein richtiges Kennzeichen ableitet, um zu bestimmen, ob schwere Körper gegen die Erde gestofsen oder von ihr angezogen werden. — Was übrigens die anderweiten Eigenschaften materialer Dinge (z. B. Festigkeit oder Starrheit, Flüssigkeit, Zusammenhang u. d. g.) oder gewisse Phänomene in der Körperwelt betrifft, von denen es noch immer zweifelhaft ist, ob sie etwas Substanziales seien oder blofs etwas Akzidentales, das aus dem Spiele gewisser Kräfte und den dadurch bewirkten Modifikazionen anderweiter Materien hervorgehe, (z. B. Licht, Wärme, Kälte, Elektrizität, Magnetismus, Galvanismus u. d. g.): so gehören die Untersuchungen darüber nach unsrer Ansicht nicht in die metaphysische, sondern in die empirische Naturlehre. Wir wollen es daher zwar andern Naturphilosophen nicht übel deuten, wenn sie alles Empirische *a priori* zu deduziren und zu konstruiren suchen; sie mögen es uns aber auch nicht verargen, wenn wir diese Dedukzionen und Konstrukzionen, wie sie bis jetzt vor Augen liegen, noch für sehr unzulänglich und unbefriedigend erklären.

§. 122.

So lange die Materie als blofs den Raum erfüllend betrachtet wird, kann sie auch als ruhend angesehn werden. Man kann aber auch die Materie selbst, welche den Raum erfüllt, als in Bewegung gesetzt und in Bewegung setzend d. h. als **ihre Bewegung mittheilend** betrachten, so dass die bewegte Materie eine andre Materie entweder vor sich her treibt oder ihr zu folgen nöthigt. Es würde aber das Bewegliche seine Bewegung nicht mittheilen können, wenn es nicht ursprünglich bewegende

Kräfte hätte, durch welche jedes materiale Ding vor allem Uebergange der Bewegung aus einem in das andre in jedem Orte, wo es sich befindet, wirksam ist. Also setzt alle Mittheilung der Bewegung ursprüngliche Bewegkräfte voraus; und hieraus ergiebt sich der Begriff der Materie in mechanischer Hinsicht als eines Beweglichen, welches als solches bewegende Kraft hat.

§. 123.

Die Quantität der Materie ist die Menge des Beweglichen in einem bestimmten Raume und macht die materiale Substanz aus (§. 115). Sie heifst Masse, wiefern alle ihre Theile in ihrer Bewegung zugleich bewegende Kraft äufsern. Eine Masse von bestimmter Gestalt aber heifst ein Körper in mechanischer Bedeutung. Bei einem bewegten und seine Bewegung mittheilenden Körper kann also die Quantität seiner Bewegung nicht nach der Geschwindigkeit der Bewegung allein (wie bei einem blofsen Punkte — §. 98) sondern sie muss zugleich nach der Quantität der bewegten Materie oder der Masse geschätzt werden. Das Verhältniss zweier bewegten Körper in Ansehung der Quantität ihrer Bewegung ist folglich zusammengesetzt aus den geraden Verhältnissen der Massen und der Geschwindigkeiten ($Q:q = MC:mc$). Daher ist es auch in Ansehung der mechanischen Wirkung eines Körpers einerlei, ob die Masse bei gleicher Geschwindigkeit oder

die Geschwindigkeit bei gleicher Masse verdoppelt wird.

Anm. Wenn man jedes gegebne Quantum von Materie eine Masse nennt (z. B. eine Masse Wasser) und so das Wort im weitern Sinne braucht: so muss man bei Beurtheilung der Größse der Bewegung eines solchen Dinges vorerst darauf sehn, ob es auch als Masse oder in Masse d. h. mit seinem ganzen Quantum von Materie wirke oder nicht. Eine in ein Gefäſs eingeschlossene Wassermasse drückt mit allen ihren Theilen zugleich auf die Hand oder die Wagschaale, wenn sie abgewogen wird, und wirkt daher in Masse, indem sie sich abwärts zu bewegen strebt. Wird aber das Wasser ausgegossen, so dass es allmählich aus dem Gefäſse flieſst: so äuſsert es nicht in seiner Bewegung mit allen Theilen zugleich bewegende Kraft und wirkt also nicht in Masse. Daher die im §. angegebne engere Bedeutung dieses Wortes. Was die beiläufig angeführte mathematische Formel ($Q : q = MC : mc$) anlangt, so ist diese auf folgende Art zu verstehn. Die Gröſse der Bewegung (Q) eines Körpers ist zu betrachten als ein Produkt aus seiner Masse (M) in seine Geschwindigkeit (C). Wenn also zwei bewegte Körper (A und B) in Ansehung der Gröſse ihrer Bewegung zu vergleichen sind: so verhalten sich die beiderseitigen Quantitäten (Q und q) wie die beiderseitigen Produkte aus den Massen (M und m) in die Geschwindigkeiten (C und c) also wie MC und mc. Setzet z. B. die Masse von $A = 4$ und dessen Geschwindigkeit $= 6$, die Masse von B aber $= 2$ und dessen Geschwindigkeit $= 3$: so ist in A viermal mehr Bewegung als in B, oder die Bewegung von A ist viermal gröſser als die von B. Denn

$$Q : q = 4 . 6 : 2 . 3 = 24 : 6 = 4 : 1.$$

Wären die Massen gleich (= 4) so würden sich die Grösen der beiderseitigen Bewegung verhalten wie die Geschwindigkeiten (6 : 3). Denn 4. 6 : 4. 3 = 6 : 3. Wären aber die Geschwindigkeiten gleich (= 6) so würden sich jene Grösen verhalten wie die Massen (4 : 2). Denn 4. 6 : 2. 6 = 4 : 2. Setzt man nun zwei Körper, deren ungleiche Massen sich umgekehrt wie ihre Geschwindigkeiten verhalten, z. B. die Masse von A = 4 und dessen Geschwindigkeit = 3, die Masse von B aber = 2 und dessen Geschwindigkeit = 6: so wird die Bewegung beider dieselbe Grösse haben. Denn 4. 3 = 2. 6 = 12. Was nämlich A durch seine grösere Masse gegen B gewinnt, das gewinnt wieder B durch seine grösere Geschwindigkeit gegen A, in Hinsicht auf die Grösse ihrer beiderseitigen Bewegung. Hieraus ergiebt sich der letzte Satz im §. von selbst. Denn da bei gleicher Geschwindigkeit Q = M und bei gleicher Masse Q = C ist: so ist auch bei jener 2 M = 2 Q und bei dieser 2 C = 2 Q, folglich in beiden Fällen die mechanische Wirkung des Körpers gleich, wieferne wir dabei von andern empirischen Bedingungen wegsehn, wodurch die Wirksamkeit der Körper bestimmt werden kann.

§. 124.

Die Quantität der Materie kann in Vergleichung mit jeder andern, auch spezifisch verschiednen, nur durch die Quantität der Bewegung bei gegebner Geschwindigkeit geschätzt werden. Denn da die Materie in's Unendliche theilbar ist (§. 115): so kann die Quantität derselben nicht durch die Menge der Theile unmittelbar bestimmt werden. Durch Ausmessung aber könnte sie nur bei Vergleichung völlig gleich-

artiger Materien, wo die Quantität der Materie der Gröſse der Ausdehnung oder des Umfangs proporzional ist, geschätzt werden. Allein da die völlige Gleichartigkeit sich nicht immer mit Sicherheit annehmen lässt, und da es mancherlei sehr ungleichartige Materien geben kann: so lässt sich die Quantität derselben in ihrer Vergleichung nicht anders gehörig schätzen, als durch den Unterschied der Bewegung, der bei gleicher Geschwindigkeit bloſs auf der verschiednen Quantität der Materie beruhen kann (§. 123).

Anm. Die Schätzung eines bestimmten Quantums von Materie in Vergleichung mit einem andern ist weder durch bloſses Zählen noch durch bloſses Messen möglich. Denn bei jenem müsste man voraussetzen, dass die Körper aus einfachen Theilen beständen und diese sich darstellen lieſsen, so dass, wenn von zwei Körpern, A und B, jeder aus 10000 einfachen Theilen zusammengesetzt wäre, die Quantität ihrer Materie als gleich geschätzt würde. Diese ganze Voraussetzung fällt aber wegen der unendlichen Theilbarkeit der Materie weg. Beim Messen hingegen müsste man voraussetzen, dass alle Körper durchaus gleichartig wären, mithin die Quantität ihrer Materie der Gröſse ihres Umfangs (dem *Volumen*) stets genau entspräche, so dass, wenn A und B beiderseit 10 Kubikfuſs groſs wären, die Quantität ihrer Materie als gleich geschätzt würde. Da aber mehre ungleichartige Materien nicht bloſs möglich, sondern der Erfahrung zufolge auch wirklich sind: so fällt auch diese Art der Schätzung weg, sobald von spezifisch verschiednen Materien die Rede ist. Weil nun die Quantität der Bewegung eines Körpers durch die Quantität seiner Materie und durch seine

Geschwindigkeit bestimmt ist: so darf man nur bei gegebner Geschwindigkeit auf die Quantität der Bewegung zweier, auch ungleichartiger, Körper reflektiren, um zu bestimmen, ob sie in Ansehung der Quantität ihrer Materie gleich oder ungleich sind. Ist nämlich bei gegebner Geschwindigkeit die Quantität ihrer Bewegung gleich: so müssen sie auch ein gleiches Quantum von Materie haben, möchten sie in Ansehung ihres Umfangs noch so ungleich sein. Wenn z. B. A ein Stück Blei (= 1 Pfund) und B ein Paket Wolle wäre, und beide, an den Enden eines Wagebalkens befestigt, sich das Gleichgewicht hielten: so würde man mit Recht urtheilen, dass die Quantität ihrer Materie gleich sei, weil die Quantität ihrer Bewegung gleich ist. Denn beide bewegen sich mit gleicher Kraft nach der Erde zu und stehn ebendeswegen im Gleichgewichte. Wäre aber die Quantität der Bewegung von A gröfser als die von B, so müsste jenes sinken und dieses steigen; mithin hätte auch A mehr Masse als B. Das Abwägen der Körper ist daher nichts anders, als ein Schätzen der Quantität ihrer Materie durch die Quantität ihrer Bewegung.

§. 125.

Da das Substanziale bei allem Wechsel der Akzidenzen beharret (§. 81. Anm. Nr. 1) die Materie aber mit allen ihren aufserhalb einander befindlichen Theilen ein Substanziales ist (§. 115. nebst Anm.): so bleibt die Quantität der Materie bei allen Verändrungen in der körperlichen Natur im Ganzen immer dieselbe. Man kann diesen Satz das Gesetz der Beständlichkeit der Materie (*lex subsistentiae materialis*) nennen.

Anm. Dieser Satz ist kein andrer als der schon oben (§. 84. Anm. 2) beiläufig angeführte: *Materia mundi nec augeri nec minui potest.* Ist nämlich das Bewegliche im Raume das letzte Subjekt aller, der Materie anhangenden, Akzidenzen, mithin Substanz: so ist die Menge jenes Beweglichen die Quantität der Materie als einer Substanz, die als ein Mannigfaltiges aufser und neben einander wahrgenommen wird. Jedes gegebne Quantum von Materie besteht also, wiefern es getheilt werden kann, selbst wieder aus einer Menge von Substanzen. Vermehrung oder Vermindrung der Quantität der Materie überhaupt könnte daher nur so geschehen, dass irgend ein Theil der Materie, als ein Substanziales im Raume, entstände oder verginge, welches nicht möglich, weil es dem Grundsatze der Substanzialität als einem *a priori* bestimmten Erfahrungsprinzipe oder Naturgesetze widerstreitet, mithin auch in keiner Erfahrung vorkommen kann. Alles sogenannte Entstehen und Verschwinden materialer Theile ist daher nur scheinbar, indem wir diese Theile entweder jetzt erst oder nicht mehr wahrnehmen, ob sie gleich vorher schon da waren und immerfort sind, nur unter andrer Form. Folglich kann zwar jedes materiale Ding oder jeder einzele Körper durch Absondrung oder Zusetzung einzeler Theile vermindert oder vermehrt werden, aber nicht die Materie überhaupt.

§. 126.

Da jede Verändrung eine Ursache voraussetzt (§. 81. Anm. Nr. 2) die Materie aber als solche blofs durch Bewegung (Abstofsung oder Anziehung) verändert werden kann: so **müssen alle Verändrungen in der körperlichen Natur eine äufsere Ursache haben;** wor-

aus dann von selbst folgt, dass jeder Körper in seinem Zustande (Ruhe, oder Bewegung in derselben Richtung und mit derselben Geschwindigkeit) beharren muss, so lang' er nicht durch eine äufsere Ursache in einen andern Zustand versetzt wird. Man kann diesen Satz das Gesetz der Trägheit der Materie (*lex inertiae materialis*) nennen.

Anm. 1. Die Materie wird hier (in der Hylologie) blofs als solche, mithin als ein Bewegliches im Raume mittels bewegender Kräfte betrachtet. In dieser Rücksicht hat sie als Gegenstand des äufsern Sinnes auch keine andern Bestimmungen als solche, die sich auf räumliche Verhältnisse beziehn, und leidet also auch keine andern Verändrungen als durch Bewegung. Die Ursache materialer Verändrungen als solcher kann daher nicht innerlich sein, weil die Materie als solche schlechthin innere Bestimmungen und Bestimmungsgründe nicht hat. Soll sie demnach aus Ruhe in Bewegung oder aus Bewegung in Ruhe, oder aus Bewegung mit dieser Richtung und Geschwindigkeit in eine andre übergehn: so muss irgend eine äufsere Ursache sie zur Annahme dieser neuen Bestimmung nöthigen. Dagegen kann nun nicht eingewandt werden, 1) dass der Materie wegen ihrer ursprünglichen Abstofsungs- und Anziehungskraft allerdings ein inneres Vermögen, sich selbst zur Verändrung ihres Zustandes zu bestimmen, zukomme. Denn da kein Theil der Materie sich selbst abstöfst oder anzieht, sondern nur andre: so ist jeder Theil der Materie für den andern ein äufserer Bestimmungsgrund zur Bewegung. 2) dass der Erfahrung zufolge bewegte Körper von selbst zur Ruhe kommen. Denn es ist immer ein äufseres Hin-

derniss (z. B. der Widerstand der Luft) welches die Bewegung nach und nach aufhebt; wogegen wieder andre Thatsachen obigen Grundsatz bestätigen (z. B. dass man bei der schnellsten eignen Bewegung einen gerade in die Höhe geworfnen Körper wieder auffangen kann, weil er sich in der Richtung jener Bewegung zugleich mit fortbewegt). 3) dass lebende Körper aus eigner Bestimmung ihren Zustand verändern können. Denn das Leben ist ein Prinzip der Thätigkeit, welches der Materie nur unter gewissen Bedingungen zukommt, von welchen erst tiefer unten in der Organologie gehandelt werden kann.

Anm. 2. Wenn die Materie als solche ihren Zustand nicht ohne äufsere Ursache verändern kann: so kann man sie mit Recht träge nennen. Diese Trägheit (*inertia*) ist aber kein positives Bestreben der Materie, ihren Zustand zu erhalten — denn in diesem Sinne können nur lebende Wesen, welche sich einen andern, aber minder behaglichen, Zustand, als den gegenwärtigen, vorstellen und daher diesen begehren, jenen verabscheuen, träge heifsen — sondern etwas Negatives, nämlich ein Unvermögen, ihren Zustand durch sich selbst zu verändern. Daher kann auch der Materie nicht mit Kepler eine Trägheitskraft (*vis inertiae*) beigelegt werden; denn eine Kraft bringt Verändrungen hervor, wenn sie wirksam ist; die Trägheitskraft aber müsste gerade dann, wann sie wirksam wäre, keine Verändrung hervorbringen. Der Ausdruck enthält also einen Widerspruch. Man kann demnach nicht sagen: *Inertia materiae est — vis statum suum conservandi*, sondern: *impotentia statum suum mutandi absque vi externa.* Man kann aber auch nicht mit Kant sagen, dass die Trägheit der Materie nichts anders als ihre Leblosigkeit bedeute. Die Materie als solche erscheint uns freilich auch als leblos (*inanima* —

nicht todt, *mortua;* denn todt ist, was gelebt hat, aber gestorben ist) und die Behauptung, dass die Materie als solche lebe, oder der Hylozoismus kann mit Recht selbst der Tod aller Naturphilosophie genannt werden. Aber dessen ungeachtet deuten die Ausdrücke: Leblosigkeit und Trägheit, zwei verschiedne Begriffe an, jener Mangel des Lebens, dieser Beharrlichkeit in demselben Zustande aus Unvermögen ihn selbst zu verändern. Trägheit kommt also der Materie als solcher und an und für sich betrachtet zu, Leblosigkeit aber nur dem einen materialen Dinge im Verhältnisse zu einem andern, welches uns als lebendig erscheint und in dieser höhern Dignität oder Potenz auch seinen Zustand verändern kann, ohne dass gerade eine äufsere Ursache dazu nöthigt *).

---

*) Aus einem andern, aber, wie es scheint, nicht triftigen Grunde verwirft Link (über Naturphilos. S. 189) die kantische Behauptung, dass Trägheit nichts anders als Leblosigkeit bedeute. Er sagt nämlich: „Wenn auch der lebendige Körper sich von innen zur Bewegung oder Ruhe bestimmt, sei es nun durch Gefühl, Begehren, oder auf irgend eine andre Art, so müssen wir doch immer eine äufsere Ursache annehmen, wodurch das Gefühl- oder Begehrungsvermögen in Thätigkeit gesetzt wird. Eine Abwesenheit derselben würde auf Freiheit zurückführen, welche noch mehr als blofses Leben ist, und auf keine Weise nothwendig damit verknüpft zu sein braucht. Für die lebendige Natur gilt ebenfalls das Gesetz der Trägheit; nur die Mittheilung der Bewegung geschieht hier auf eine andre Art, und darüber bestimmt das Gesetz der Trägheit nichts." — Allein wenn auch eine äufsere Ursache das Gefühls- oder Begehrungsvermögen in Thätigkeit gesetzt hat: so ist doch das Gefühl oder das Begehren selbst als nächste oder unmittelbare Ursache der Zustandsverändrung eines lebenden Körpers eine innere Ursache (denn Gefühle oder Begierden sind nur Gegenstände des innern Sinnes, nur in der Zeit, nicht im Raume gegeben); jene äufsere Ursache ist

§. 127.

Da die Gegenstände der Erfahrung in Ansehung ihres Zugleichseins sich gegenseitig bestimmen oder in Wechselwirkung begriffen sind (§. 81. Anm. No. 3): so muss auch bei der Mittheilung der Bewegung Wirkung und Gegenwirkung (*actio et reactio*) stattfinden; woraus dann von selbst folgt, dass jeder noch so grofse Körper durch jeden noch so kleinen beweglich sei. Man kann diesen Satz das Gesetz der Gegenwirkung der Materie (*lex antagonismi materialis*) nennen.

Anm. Wenn ein Körper (A) den andern (B) bewegt, so wird B genöthigt, entweder sich von A zu entfernen oder sich demselben zu nähern. Wenn sich aber B von A entfernt, so entfernt sich auch A von B; und wenn sich B dem A nähert, so nähert sich auch A dem B. Da nun Gegenstände der Erfahrung, welche zugleich sind, als wechselseitig auf einander wirkend angesehn werden müssen: so muss auch das Bewegtwerden des B durch A, es geschehe

---

dann blofs die entfernte oder mittelbare Ursache der Zustandsveränderung. Freiheit aber folgt daraus noch lange nicht, wenn wir zugeben oder behaupten, dass ein lebendes Wesen auch ohne äufsere Ursache durch ein inneres Thätigkeitsprinzip seinen Zustand verändern könne. Denn es kann bei dieser Selbbestimmung immer von einer innern Naturnothwendigkeit abhängig sein. (Vergl. Fund. §. 69. Anm.). Das Gesetz der Trägheit auf die lebendige Natur angewandt müsste folglich so lauten: Jedes lebendige Wesen als Naturding beharret in seinem Zustande, bis es durch eine äufsere oder innere Ursache denselben zu verlassen genöthigt wird.

mittels des Abstoſsens oder des Anziehens, als gegenseitig angesehn werden, dergestalt dass, bei der Mittheilung der Bewegung, der Bewegung des A eine Gegenbewegung des B entspricht, mithin Wirkung und Gegenwirkung jederzeit stattfindet, wenn wir auch die letzte nicht immer wahrnehmen. So viel, aber auch nur so viel, lässt sich aus metaphysischen Prinzipien einsehen. Wie groſs hingegen die Gegenwirkung sei, ob der Wirkung gleich oder ungleich, ist eine mathematische Frage, die daher auch nur mathematisch beantwortet werden kann. Das metaphysische Gesetz des materialen Antagonismus setzt deshalb auch nur diesen Antagonismus in der Mittheilung der Bewegung, als Bewegung und Gegenbewegung überhaupt, ohne die Gröſse der letzten zu bestimmen. Vorausgesetzt indessen, dass sich mathematisch beweisen lasse, die Gegenwirkung sei der Wirkung immer gleich: so wird die Quantität der Bewegung in der Körperwelt ebensowohl, als die Quantität der Materie selbst, im Ganzen immer dieselbe bleiben müssen (§. 125). Es erhellet aber auch schon aus jenem bloſs metaphysischen Gesetze, dass die Mittheilung der Bewegung nicht als eine Art von Transfusion angesehn werden könne. Denn nach der Vorstellungsart der Transfusionisten müsste sich A bloſs aktiv und B bloſs passiv verhalten; wodurch alle Wechselwirkung aufgehoben würde. Zugleich erhellet hieraus die wesentliche Verschiedenheit jenes Gesetzes vom Gesetze der Trägheit. Denn dieses sagt bloſs aus, dass ein Körper seinen Zustand (Ruhe oder Bewegung) nicht von selbst verändern könne, sondern ein andrer auf ihn wirken müsse; jenes aber sagt aus, dass alsdann mit der Wirkung jederzeit eine Gegenwirkung verknüpft, mithin Aktivität und Passivität nie einseitig, sondern stets zweiseitig sei. Beide Gesetze aber sind nicht

empirisch, sondern *a priori* bestimmt, mithin von der strengsten Allgemeinheit und Nothwendigkeit.

§. 128.

Aus dem Gesetze der Stetigkeit überhaupt (§. 84. Anm. 2) angewandt auf die bisher aufgestellten Gesetze folgt das Gesetz der mechanischen Stetigkeit (*lex continuitatis mechanicae*) vermöge dessen jeder Körper aus einem Zustand in den andern (aus Ruhe in Bewegung, aus Bewegung in Ruhe, aus Bewegung mit dieser Geschwindigkeit oder Richtung in Bewegung mit einer andern) nur nach und nach oder allmählich (d. h. nicht in einem Augenblicke, sondern in einer gewissen Zeit durch unbestimmbar viele Zwischenzustände hindurch) übergeht. Also kann Bewegung in Ruhe nur durck Retardazion und Ruhe in Bewegung nur durch Akzelerazion übergehn, so wie Bewegung überhaupt nur durch Sollizitazion mitgetheilt werden.

Anm. Die Sollizitazion ist nämlich die Wirkung einer bewegenden Kraft in einem Augenblicke. Wenn wir uns nun diesen als einen unendlich kleinen Theil der Zeit vorstellen (§. 60. Anm.); so kann ein zu bewegender Körper in einem solchen Zeittheile keinen der ganzen Kraft des bewegenden Körpers gleichen, sondern nur einen unendlich kleinen Widerstand leisten. Er wird also dadurch zur Bewegung sollizitirt d. h. er bewegt sich im ersten Augenblicke mit unendlich kleiner Geschwindigkeit. Wird nun die Sollizitazion trotz dem wachsenden Widerstande des Körpers in den folgenden Augenblicken immer stärker: so muss auch die Be-

wegung selbst zunehmen. Folglich geht der Körper aus der Ruhe in Bewegung allmählich d. h. durch Akzelerazion über. Soll hingegen der bewegte Körper aus der Bewegung in Ruhe übergehn: so kann diess nur durch eine bewegende Kraft bewirkt werden, welche der Kraft des bewegten Körpers entgegengesetzt und überlegen ist. Diese bewegende Kraft wird zwar dem bewegten Körper im ersten Augenblicke nur einen unendlich kleinen Widerstand entgegensetzen, und daher auch nur eine unendlich kleine Vermindrung der Bewegung bewirken. Allein in den folgenden Augenblicken muss der Widerstand immer mehr zunehmen, je mehr die Bewegung vermindert wird. Also schwächt die bewegende Kraft die Bewegung des Körpers nur allmählich d. h. durch Retardazion, bis die Bewegung endlich ganz aufhört oder der vorher bewegte Körper ruht. Wenn wir daher auch in der Erfahrung ein plötzliches Anheben oder Aufhören von Bewegungen wahrnehmen: so kann es doch nie in einem einzigen Augenblicke geschehn, weil sonst ein Sprung stattfände, der die Kontinuität der Verändrungen in der Sinnenwelt gänzlich aufhöbe.

§. 129.

Es kann nun noch die Frage in Ansehung der Bewegung überhaupt als einer unbestimmten Erscheinung aufgeworfen werden, wie sich dieselbe zu unsrem Erkenntnissvermögen verhalte, um sie als Prädikat auf ein bestimmtes Objekt zu beziehn und sie dadurch selbst als eine bestimmte Erscheinung anzuerkennen. Da nämlich bei der Bewegung überhaupt nur eine gewisse Verändrung in Ansehung der räumlichen Verhältnisse zweier oder mehrer Dinge gegen

einander wahrgenommen wird: so kann es zweifelhaft sein, ob die Verändrung die im Verhältnisse stehenden Dinge zugleich oder nur das eine oder andre betreffe, d. h. welches eigentlich das Bewegte sei, oder auf welches bestimmte Objekt sich die Bewegung als Prädikat beziehe. Nur durch diese Bestimmung verwandelt sich das bloſse (subjektive) Wahrnehmungsurtheil (A oder B oder beide erscheinen mir als bewegt) in ein wirkliches (objektives) Erfahrungsurtheil (A oder B oder beide sind bewegt).

§. 130.

Wenn Bewegung eines Körpers in gerader Linie (§. 103) wahrgenommen wird: so ist es an und für sich betrachtet (d. h. wenn man nicht auf anderweite Erfahrungsdaten, sondern bloſs auf die Bewegung selbst sieht) völlig gleichgültig, ob man sich den Körper selbst als bewegt im ruhigen relativen Raume, oder den Körper als ruhig und den relativen Raum als bewegt in einem anderweiten gröſsern Raume nach der entgegengesetzten Richtung mit gleicher Geschwindigkeit vorstelle (§. 102). Die geradlinige Bewegung in Bezug auf den relativen Raum ist also ein bloſs *möglich es* Prädikat eines Körpers und das Urtheil darüber ein *subjektiv disjunktives* oder ein *alternatives*, d. h. ein solches, wo das eine oder andre von zwei entgegengesetzten Prädikaten beliebig gesetzt werden kann (Log. §. 57. Anm. 5).

Die geradlinige Bewegung eines Körpers im absoluten Raume hingegen, d. h. ohne allen Bezug auf ein in einem andern Theile des Raumes befindliches Bewegliche, ist ein unmögliches Prädikat, weil alle Bewegung und Ruhe bloſs relativ ist (§. 102. Anm.).

§. 131.

Wenn hingegen Bewegung eines Körpers in krummer Linie wahrgenommen wird: so ist es nicht gleichgültig, ob man sich den Körper selbst als bewegt vorstelle oder nicht. Denn da in der krummlinigen Bewegung die Richtung der Bewegung stets verändert wird (§. 103): so muss, weil der Körper vermöge seiner Trägheit (§. 126) sich stets in derselben Richtung fortbewegen würde, irgend eine bewegende Kraft ihn nöthigen, in jedem Punkte der krummen Linie eine andre Richtung anzunehmen. Mithin ist die Bewegung eines Körpers in krummer Linie, zum Unterschiede von der entgegengesetzten Bewegung des Raumes, ein wirkliches Prädikat des Körpers und das Urtheil darüber ein objektiv disjunktives oder ein disjunktives im engern Sinne, d. h. ein solches, wo von zwei entgegengesetzten Prädikaten das eine mit Ausschlieſsung des andern gesetzt wird (Log. §. 57. Anm. 5); die entgegengesetzte Bewegung des Raumes aber statt der Bewegung des Körpers genommen ist bloſser Schein.

Anm. Es wird hier vorausgesetzt, dass das wahr-

nehmende Subjekt einen von dem bewegten Körper abgesonderten und aufserhalb der Bewegungslinie liegenden Wahrnehmungspunkt habe. Alsdann bedarf es bei der Wahrnehmung einer krummlinigen Bewegung nicht einmal der Beziehung derselben auf einen (aufser dem Raume, den das wahrnehmende Subjekt einnimmt, gegebnen) anderweiten relativen Raum, um erkannt zu werden, sondern der ganze übrige Raum könnte auch leer, mithin gar nicht empirisch bezeichnet sein. Wenn sich z. B. eine Kugel wagerecht um ihre mir zugekehrte Achse drehte: so dürft' ich nur in Gedanken zwei entgegengesetzte Punkte auf ihrer rotirenden Oberfläche, A und B, bezeichnen, um an ihnen die Bewegung der Kugel wahrzunehmen, indem ich jetzt A zu meiner Rechten und B zu meiner Linken, dann A zur Linken und B zur Rechten bemerkte, während ein Punkt in ihrer Mitte, C, unbeweglich blieb. Eben so würd' ich, wenn ich eine Kugel an einem Faden befestigte und um mich herum schleuderte, die Bewegung derselben wahrnehmen können, ohne alle Beziehung auf einen anderweiten empirischen Raum. Dessen ungeachtet wäre diese Bewegung nicht absolut. Denn sie stände doch in Beziehung auf den von mir selbst als dem wahrnehmenden Subjekte eingenommenen Raum. Wenn ich mich hingegen selbst auf einer bewegten Kugel befände, mithin keinen abgesonderten Wahrnehmungspunkt, sondern eine mit der Kugel gemeinschaftliche Bewegung hätte: so könnt' ich auch die Bewegung, ohne auf einen anderweiten relativen oder empirisch bezeichneten Raum zu reflektiren, gar nicht wahrnehmen. Alsdann würde aber dieser Raum selbst mit allem, was er enthielte, sich in entgegengesetzter Richtung um die Kugel herum zu bewegen scheinen, und ich müsste dann erst aus anderweiten Daten schliefsen, dass ich mich selbst mitsammt der

Kugel bewegte. Darum nehmen wir die Achsendrehung der Erde nicht wahr, wohl aber die Achsendrehung der Sonne, wenn sich beharrliche Flecken auf ihrer Oberfläche befinden.

§. 132.

Wenn Bewegung eines Körpers, durch die er einen andern bewegt, mithin eine Mittheilung der Bewegung wahrgenommen wird: so muss nach dem Gesetze des materialen Antagonismus (§. 127) die Bewegung beider zugleich als Wirkung und Gegenwirkung für wirklich gehalten werden. Da also diese beiderseitige Bewegung aus dem Begriff eines Beweglichen, das in, mit und durch seine Bewegung ein andres Bewegliches bewegt, mithin aus dem Verhältnisse beider zu einander sich folgerecht ergiebt: so ist jene Bewegung ein **nothwendiges** Prädikat und das Urtheil darüber ein **distributives**, d. h. ein solches, wo entgegengesetzte Bestimmungen auf zwei in Verhältniss stehende Gegenstände zugleich bezogen, mithin unter dieselben gesetzmäfsig vertheilt werden (Log. §. 57. Anm. 5).

Anm. Da die Bewegung hier zwar nicht auf den die Körper umgebenden Raum, aber doch auf denjenigen, in welchem sie sich gegenseitig befinden und der zwischen ihnen liegt, bezogen wird: so wird auch hier die Bewegung nicht als absolut, sondern als relativ gedacht. Denn absolute Bewegung würde nur dann stattfinden, wenn sich etwas in dem absoluten Raume fortbewegte, mithin gar keine Beziehung auf etwas andres in demselben Rau-

me Ruhendes oder Bewegtes, folglich auch nicht einmal auf einen Wahrnehmungspunkt des Subjektes hätte. Dann würde aber auch alle Wahrnehmung der Bewegung wegfallen. Der absolute Raum, in welchem zuletzt alle Bewegung gedacht wird, ist also weiter nichts, als ein bloſser Gedanke, nämlich die Voraussetzung von einem ursprünglichen unendlichen Leeren, welches aber die Materie als ein Bewegliches im Raume durch seine bewegenden Kräfte erfüllt. Denkt man sich nun den Inbegriff aller materialen Dinge oder die Körperwelt als ein Endliches in jenem Unendlichen: so kann man sich ferner denken sowohl einen leeren Raum innerhalb der Welt (*vacuum mundanum*) als auch einen solchen auſserhalb derselben (*vacuum extramundanum*); und jenen wieder entweder als einen zwischen den einzelen Theilen der Materie, die einen zusammenhangenden Körper bilden, zerstreuten (*vacuum disseminatum*) oder als einen zwischen den groſsen Weltkörpern selbst befindlichen und sie von einander absondernden leeren Raum (*vacuum coacervatum*). In keiner von diesen Bedeutungen aber kann der leere Raum Gegenstand der Wahrnehmung sein oder aus irgend einer Wahrnehmung gefolgert werden. Denn einen, zwischen den kleinern Theilen zusammenhangender Körper zerstreuten, leeren Raum anzunehmen, um die spezifische Verschiedenheit derselben in Ansehung der Dichtigkeit zu erklären, ist nicht nöthig, da der Grund dieser Verschiedenheit in den verschiednen Graden der Raumerfüllung durch repulsive und attraktive Kräfte ebensowohl liegen kann, und die letzte Voraussetzung der Vernunft weit angemessner ist, als die erste (§. 120. Anm. 3). Wenn wir daher zwischen jenen Theilen leere Räume wahrzunehmen meinen, so können diese auch mit andern feinern Materien angefüllt sein. Eben so wenig ist es nö-

thig, zwischen den grofsen Weltkörpern leere Räume anzunehmen, gleichsam um ihnen Platz zu einer freien und dauernden Bewegung zu verschaffen. Denn die Bewegungen derselben können stattfinden, wenn auch alle ihre grofsen Zwischenräume mit einer feinen Materie (dem Aether) erfüllt sind, da der Widerstand dieser Materie so klein, als man immer will, gedacht werden kann. Es ist also nicht sowohl in der Natur, als in unsrer Vernunft, die für jede Annahme einen nöthigenden Grund fodert, ein Abscheu vor dem Leeren in der Welt (*horror s. fuga. vacui*). Was aber das aufserweltliche Leere betrifft, so wird darüber tiefer unten in der Kosmologie das Nöthige bemerkt werden.

Der niedern Metaphysik zweites Hauptstück.

Metaphysische Organologie.

---

§. 133.

Aus der Urmaterie (§. 97. a) haben sich entwickelt sowohl die grofsen kugelförmigen Körper, die im Weltraume als lichte Punkte oder Flächen wahrgenommen werden und theils von selbst leuchtende theils von andern erleuchtete sind, zu welchen letzten auch unsre Erde mit ihrem Begleiter, dem Monde, gehört — als auch

die in oder auf dieser Erde befindlichen kleineren Körper von mannigfaltiger Gestalt und Beschaffenheit, welche theils leblos theils lebend sind. Alle diese Naturdinge zusammengenommen nebst den zwischen und um sie her verbreiteten Flüssigkeiten machen ein Naturganzes aus, das sich selbst in seinem durchgängigen Zusammenhange erhält und fortbildet.

§. 134.

So wenig wir aber den ursprünglichen Zustand des Stoffes kennen, aus welchem dieses Ganze besteht (§. 97. a. nebst den Anmm.): eben so wenig kennen wir auch die Art und Weise, wie sich dieses Ganze aus der Urmaterie nach und nach entwickelt hat. Alle Vermuthungen hierüber in sogenannten Kosmogonien und Geogonien sind nur Beweise unsrer tiefen Unwissenheit in diesem Punkte. Eine gründliche und befriedigende Theorie hierüber würde die Vernunft erst dann zu entwerfen wagen dürfen, wenn sie durch Beobachtungen und Versuche zu sichern Erkenntnissen über die eigentlichen Elemente und den wahren Kausalzusammenhang aller Naturdinge gelangt wäre. Bis dahin wird die Naturphilosophie vorzüglich danach streben müssen, statt einen neuen metaphysischen Traum zu träumen, lieber den alten Träumereien entgegen zu arbeiten und dadurch dem Forschungsgeiste freien Spielraum zu verschaffen.

§. 135.

Da jedem Dinge in der Natur sowohl im Grofsen als im Kleinen eine eigenthümliche Form zukommt, wodurch es sich von andern Dingen mehr oder weniger unterscheidet; und da sich diese Formen der Naturdinge im Ganzen auch fortwährend erhalten, wenn gleich Einzeles sich verändert oder gar verschwindet: so sind wir genöthigt, in der Natur ein eigenthümliches Prinzip vorauszusetzen, von welchem jene Gestaltung der Naturdinge ursprünglich abhangt. Dieses für uns freilich nicht weiter erklärbare und begreifliche Prinzip der Formen in der Natur können wir daher mit Recht eine **allgemeine oder ursprüngliche Bildungskraft der Natur** (*vis naturae formativa s. plastica universalis s. originaria*) nennen.

§. 136.

Diese Bildungskraft zeigt sich zuerst wirksam in derjenigen Art der Formazion, die uns als blofse **Anhäufung** (*aggregatio*) und **Zusammenhängung** (*cohaesio*) gewisser Stoffe unter bestimmten Gestalten erscheint und welche man auch mit einem allgemeinen Ausdrucke **Krystallisazion** nennen kann. Auf eine ganz andre Art aber zeigt sie sich wirksam in der Hervorbringung solcher Körper, deren Theile als zu einander gehörige und sich wechselseitig auf einander beziehende Glieder eines in sich selbst vollendeten Ganzen erscheinen und wel-

che sich durch innige Aneignung (*intussusceptio*) und Verähnlichung (*assimilatio*) gewisser Stoffe in ihrer einmal bestimmten Form erhalten, mithin in derjenigen Art der Formazion, welche Organisazion heifst. Die Bildungskraft der Natur in dieser höhern Potenz kann auch die organische Kraft genannt, und diese muss als ein Bildungstrieb (*nisus formativus* s. *plasticus*) gedacht werden, da sie immerfort durch sich selbst wirksam ist und vermöge derselben die Naturdinge ein Streben äufsern, sich in gewissen, ihrer Regelmäfsigkeit ungeachtet als zufällig erscheinenden, Formen zu entwickeln oder die bereits entwickelten zu erhalten.

Anm. 1. Bildungskraft kann und muss offenbar auch der Materie überhaupt zukommen, da sie sich von selbst auf gewisse Weise formt. Aber sie bringt als solche noch nichts Organisches hervor, das, wie sich bald zeigen wird, immer ein Lebendiges ist. Ihre Produkte sind leblos, wie die Materie selbst. Die Formen dieser Produkte sind zwar mannigfaltig genug, aber sie erscheinen immer so bestimmt, dass sie aus der schlechthin nothwendigen mechanischen und chemischen Wirkungsart der Materien auf einander wohl begreiflich sind *). Die weit mannig-

*) Der Borazit z. B. erscheint immer, rein auskrystallisirt, als ein Würfel mit abgestumpften Kanten und Ecken, jedoch so, dass die Flächen der letzten abwechselnd Sechsecke und Dreiecke bilden und der ganze Krystall gewöhnlich 26 Flächen hat. So zeigen sich in andern mineralischen Körpern wieder andre Arten von Krystallisazionen, als säulenförmige, tafelförmige, nadelförmige, rhomboidale, pyramidale, lin-

faltigern und fast in's Unendliche wechselnden Formen der organischen Wesen aber sind aus jener Wirkungsart durchaus nicht begreiflich, indem nicht nur alles, was wir bis jetzt von einer solchen Wirkungsart kennen und was wir davon unsrer eignen Wirksamkeit unterworfen haben, uns verlässt, wenn es darauf ankommt, den Ursprung des Organischen zu erklären oder etwas Organisches selbthätig hervorzubringen; sondern der Charakter der Zufälligkeit, der in der eigenthümlichen Gestalt jedes organischen Wesens liegt, nöthigt uns auch, ein eigenthümliches höheres Prinzip anzunehmen, welches den mechanischen und chemischen Einfluss der Materien auf einander auf eine solche Art störend oder hemmend modifizirt, dass sich der unorganische Stoff der organischen Form unterwirft. Und eben dieses Prinzip verstehen wir unter dem Ausdrucke eines **Bildungstriebes**, der daher von einer blofsen Bildungskraft sehr verschieden ist. (S. Blumenbach über den **Bildungstrieb**. Göttingen, 1791. 8.)

---

senförmige u. s. w. (die sich alle — nach Haüy's **Lehrbuch der Mineralogie**, übers. von Karsten, Vorr. S. 7 — in sechserlei Kerngestalten, und diese zuletzt in dreierlei einfache Grundgestalten, die dreiseitige Pyramide, das dreiseitige und das vierseitige Prisma, zerlegen lassen) aber keine Spur von organisch zusammenwirkenden und auf einander sich beziehenden Gliedern eines in sich selbst vollendeten Ganzen. Ob nun gleich manche mineralische Produkte eine grofse Aehnlichkeit mit Produkten der organischen Natur haben (z. B. das bekannte Weltauge — Hydrophan — mit dem Tabaschir, einem Produkte des Bambusrohrs, dem es im äufsern Ansehn sowohl als in den Bestandtheilen und in Rücksicht auf Durchsichtigkeit im Wasser ähnelt): so folgt doch hieraus keine Identität derselben. Und es können ja selbst in organischen Körpern mechanische und chemische Kräfte so wirksam sein, dass sie etwas Unorganisches (z. B. Blasensteine) hervorbringen.

Der Organismus ist daher als ein über den bloſsen Mechanismus und Chemismus erhabner Technizismus der Natur anzusehn. — Mit Recht sagt in dieser Beziehung ein eben so gründlicher Mathematiker als kenntnissreicher Physiker: „Wie sehr man „vormal den Unterschied organischer und nichtorga„nischer Erscheinungen verkannt habe, ist daraus „klar, dass man sich von jeher so viel Mühe gege„ben, die organischen Erscheinungen bloſs als das „Produkt mechanischer und chemischer Kräfte dar„zustellen. Wunderbar, dass es noch jetzt Physio„logen giebt, welche in der Bildung fester organi„scher Theile nichts als Krystallisazionen, in der Ent„stehung organischer Säfte nichts als chemische Mi„schungen erblicken. Ein gründliches Studium der „Mechanik und Chemie muss jeden unbefangenen „Kopf überzeugen, dass alle Mechanik nicht hin„reicht, ein einziges Blutgefäſs, dass alle Chemie „nicht hinreicht, einen einzigen Tropfen Blut zu „erzeugen; dass in diesem geheimnissvollen Theile „der Schöpfung eine höhere Art von Kräften und „unsichtbare Stoffe, deren Dasein wir nur ahnen „können, eine Rolle spielen." S. Fischer's Untersuchung über den eigentlichen Sinn der höhern Analysis u. s. w. (Berlin, 1808. 8.) S. 50. — Dass man in den neuesten Zeiten den ganzen Prozess des organischen Lebens aus der chemischen Elektrizität oder dem Galvanismus hat erklären wollen, ist bekannt; aber das eigentliche Räthsel ist dadurch so wenig als durch die mechanische Elektrizität und den gemeinen Magnetismus aufgelöst worden. Der sogenannte thierische Magnetismus oder Mesmerismus könnte vielleicht mehr Aufschluss geben, wenn man erst reinere und beglaubigtere Erfahrungen darüber hätte.

Anm. 2. Wenn manche die Krystallisazion

als unvollendete Organisazion und die Organisazion als vollendete Krystallisazion betrachtet wissen wollen, so ist mit dieser Kreiserklärung eben so wenig erklärt, als mit jener: Materie ist der erstarrte oder verdunkelte Geist und Geist ist die verflüchtigte oder durchsichtige Materie, oder mit jener: Eis ist gefrornes Wasser und Wasser ist geschmolzenes Eis. Das heifst nicht erklären, sondern mit Worten spielen. Und wenn gleich die Krystallbildung mit der organischen Gliederbildung eine entfernte Aehnlichkeit hat: so muss doch, soweit unsre bisherigen Kenntnisse reichen, wohl zugegeben werden, dass das Hervorwachsen einer Pflanze aus einem Saamenkorn oder das Hervorgehen eines Hühnchens aus einem befruchteten Ei etwas mehr und etwas andres sei, als ein bloſses Niederschlagen und Anschieſsen. Wenn daher auch die Bildungskraft der Natur bei der Krystallisazion als koinzidirend mit den mechanischen und chemischen Kräften derselben angesehn werden mag: so werden wir doch, so lange nicht das Gegentheil erwiesen ist, befugt sein, dieselbe bei der Organisazion oder als organische Kraft für verschieden von jenen zu halten, dergestalt, dass derselben die mechanischen und chemischen Kräfte untergeordnet und gleichsam dienstbar sind, so lange die Bedingungen stattfinden, unter welchen die organische Kraft in einem Produkte herrschend sein kann. Wenn aber diese Bedingungen wegfallen und so die mechanischen und chemischen Naturkräfte, mit und durch welche die organische Kraft wirksam, von welchen sie also auch nie ganz unabhängig ist, in ihrer Wirksamkeit das Uebergewicht über jene erhalten: so muss natürlich auch der Organismus in einem bestimmten Naturprodukte zerstört werden, obwohl hinterher dieselbe Naturkraft die durch jene Zerstörung aufgelösten Stoffe

wieder zu neuen Organisazionen verwenden kann; wie wir beides täglich bei abgestorbnen und in Verwesung übergehenden Pflanzen- und Thierkörpern sehen, die dann wieder andern sich eben bildenden oder schon vorhandnen Körpern zur Nahrung dienen. Daher ist Tod und Leben in der Natur immer verbunden und die Natur gleichsam ein stets sich selbst verschlingendes und wiedergebärendes Thier.

§. 137.

Wenn demnach jener Unterschied in der Formazion der Naturdinge (§. 136) in der Natur selbst, so wie sie uns erscheint und so weit unsre Kenntniss derselben reicht, gegründet ist: so werden wir auch einen Unterschied zwischen organischen und unorganischen Naturprodukten machen müssen. Da aber beide nicht ein getrenntes, von einander unabhängiges Dasein in der Natur haben, sondern unter einander im genauesten Zusammenhange stehn und in diesem Zusammenhange ein sich selbst erhaltendes und fortbildendes Ganze ausmachen: so ist die Natur überhaupt analogisch auch als ein organisches Ganze (§. 133) zu betrachten.

Anm. Sobald wir auf das Naturganze als solches reflektiren, fallen natürlicher Weise die Unterschiede des Einzelen weg. Alle Einzelheiten in der Natur (es seien nun grofse Weltkörper oder kleinere auf denselben befindliche Körper, es seien organische oder unorganische Dinge) erscheinen uns dann als nothwendig zu einander gehörige und sich wechselseitig auf einander beziehende Theile, mithin als Glieder eines in sich selbst vollendeten Ganzen, die als Werkzeuge (*instrumenta* s. *organa*) auf einander

18 *

wirken, folglich das Ganze selbst als organisch. Eben darum muss aber auch die organische Kraft der Natur nicht bloſs auf einzele Naturdinge beschränkt, sondern als ein durch die ganze Natur waltendes Prinzip angesehn werden, das an der Bildung der Sonne und des Sonnenstäubchens in seiner Beziehung auf das Ganze eben so wohl Antheil hat, als an der Bildung des Mooses und der Eiche, des Elephanten und des Infusionsthierchens. Weil aber dieses Prinzip, so wie wir die Natur wahrnehmen, in gewissen uns selbst gleichsam verwandten Erzeugnissen (den Pflanzen und Thieren) mit vorzüglicher Energie wirkt und sich uns also in diesen Erzeugnissen am deutlichsten und bestimmtesten ankündigt: so heiſsen dieselben als potenzirte Theile des organischen Ganzen mit Recht vorzugsweise organische Naturprodukte. Der individuale Organismus ist daher eine Welt im kleinen (*mikrokosmos*) und als solche ein Abbild der Welt im Groſsen (*makrokosmos*) *).

§. 138.

In allen organischen Naturkörpern findet sich eine gewisse innere Regsamkeit, eine Beweglichkeit aus und durch sich selbst, die aber durch den beständigen Kampf mit äuſsern Gegenständen fortwährend in verschiednen Graden unterhalten wird, und welche wir durch den Ausdruck Leben bezeichnen. Das Leben ist also

*) Die bekannte Erzählung des Menenius Agrippa beim Livius (II, 32) kann als eine treffende Beschreibung des nothwendigen Zusammenhangs der Glieder eines organischen Körpers in ihrer gegenseitigen Wirksamkeit hier verglichen werden.

nichts anders als das Ergebniss oder Erzeugniss der jedem organischen Wesen zukommenden Erregbarkeit und des auf irgend eine Art entstehenden Reizes, wodurch die Erregbarkeit zur wirklichen Erregung wird. Lebensthätigkeit ist folglich organische Thätigkeit, und Lebenskraft organische Kraft. Denn so lange die organische Kraft in einem Körper wirksam ist, erscheint er als lebend; sobald sie aber durch das Uebergewicht mechanischer und chemischer Gewalten völlig unterdrückt ist, erscheint er als todt.

Anm. 1. Wenn man unter Lebenskraft (*vis vitalis*) eine von der organischen Kraft verschiedne und vom Organismus unabhängige Kraft verstehen wollte, so würde sie allerdings blofs erdichtet sein. Denn da wir das Leben nur an organischen Wesen wahrnehmen, so ist kein Grund vorhanden, aufser der organischen Kraft noch eine besondre Lebenskraft anzunehmen. Wieferne jedoch ein Körper vermöge seines Organismus erregbar ist, diese Erregbarkeit aber mittels gewisser Reize zur Erregung wird, und so das Phänomen des Lebens aus dem Organismus selbst hervorgeht: insoferne kann auch die organische Kraft mit Recht Lebenskraft genannt werden. Das Leben ist sonach ein gemeinschaftliches Produkt zweier Faktoren, der Erregbarkeit, und des Reizes, für welchen eben der Körper durch seine Organisazion empfänglich wird, so dass aus einem gegebnen Grade der Erregbarkeit und einem gegebnen Verhältnisse des Reizes zu demselben eine bestimmte Stärke des Wirkungsvermögens und ein gewisses Wohl- oder Uebelbefinden eines organischen Körpers hervorgehen muss. Hieraus folgt ferner:

Gesundheit ist der Zustand des durch Proporzion bestehenden Gleichgewichts zwischen beiden Faktoren, so dass die zum physischen Wohlsein erfoderliche Stärke der Erregung vorhanden ist, und Krankheit der Zustand des durch Disproporzion aufgehobnen Gleichgewichts zwischen beiden, so dass die zum physischen Wohlsein erfoderliche Stärke der Erregung nicht vorhanden ist. Sie ist aber nicht vorhanden, sowohl wenn die Erregung zu gering (Schwäche, Asthenie, asthenische Krankheitsform) als auch wenn sie zu groſs ist (übermäſsige Stärke, Hypersthenie, hypersthenische Krankheitsform — auch schlechweg obwohl unrichtig, Sthenie, sthenische Krankheitsform genannt). Beide Zustände sind Abweichungen vom idealischen Normalverhältnisse des vollkommnen Gesundheitszustandes, mithin Abnormitäten, die nur erst im höhern Grade recht fühlbar und gefährlich und dann als wirkliche Krankheiten anerkannt werden. Beide können dann zur Folge haben den Tod d. h. den Zustand, wo die Erregung in einem organischen Körper gänzlich erloschen ist und bloſs die mechanischen und chemischen Naturkräfte in ihm zu wirken fortfahren; wie sowohl eine ganz schlaffe als eine durch Ueberspannung zerrissene Saite keinen Ton mehr giebt. — Indessen wird freilich durch alle diese Erklärungen das Phänomen des Lebens selbst (jener freundlichen Gewohnheit des Daseins und Wirkens) um nichts begreiflicher; vielmehr wird es uns allen Erklärungen zum Trotze wohl immer etwas Geheimnissvolles bleiben *).

---

*) Treviranus in seiner Biologie erklärt das Leben für einen Zustand, den zufällige Einwirkungen der Auſsenwelt erzeugen und unterhalten, in welchem aber der Zufälligkeit ungeachtet dennoch eine Gleichförmigkeit der Er-

Anm. 2. Wenn die Natur überhaupt als ein organisches Ganze zu betrachten ist (§. 137. nebst Anm): so muss sie auch als ein lebendiges Ganze gedacht werden. Das allgemeine Leben der Natur aber tritt hervor im Einzelen, und ebendadurch wird das Leben für uns selbst Erscheinung. Es erscheint nämlich in, mit und durch die organischen Wesen, die ebendarum als lebendige Wesen wahrgenommen werden, da hingegen in den unorganischen Wesen sich keine Spur von Leben zeigt und diese ebendeshalb als leblose Wesen erscheinen. Wir müssen also voraussetzen, dass die Erscheinung des Lebens an die Bedingungen des Organismus geknüpft und das individuale Leben (d. h. das Leben einzeler Naturdinge, der Pflanzen und Thiere) die Entwicklung und Darstellung des allgemeinen Lebens der Natur unter den Bedingungen des Organismus sei. Es giebt daher in der Natur überhaupt keinen Tod, sondern das Sterben ist nur ein Uebergehen oder Zurücksinken des individualen Lebens in das allge-

---

scheinungen herrscht. Ein Rezensent (Gött. gelehrte Anzeigen, 1804. St. 96. S. 957) dem diese Erklärung nicht genügte (und in der That ist sie auch zu weit) schlug statt derselben folgende vor: „Leben ist das Vermögen eines Din„ges, aus einem innern an sich unbekannten Prinzipe die „äußern Reize so aufzunehmen und ihnen entgegen zu wir„ken, dass dabei die Theile und das Ganze des Dinges ge„genseitig Mittel und Zwecke bleiben.“ Auch Kant in seinen vermischten Schriften (B. 3. S. 342 f. Ausg. von Tieftrunk) sagt, das Leben bestehe „in der Einwirkung „reizender Kräfte (dem Lebensreize) und dem Vermögen „auf reizende Kräfte zurückzuwirken (dem Lebensvermö„gen)“ und nennt denjenigen gesund, „in welchem ein pro„porzionirlicher Reiz weder eine übermäßige, noch eine „gar zu geringe Wirkung hervorbringt,“ woraus er dann weiter folgert, die Gesundheit sei „ein unaufhörliches Er„kranken und Wiedergenesen.“

meine, welches aber immer wieder von neuem in andern Einzelheiten hervortritt. In der Natur findet folglich eine beständige Palingenesie statt.

Anm. 3. Wenn das Leben uns nur in einzelen Naturdingen als wirkliches Leben erscheint und auch nur an diesen nach seinen Gesetzen erkennbar ist; wenn ferner diese einzelen Naturdinge Wesen von bestimmter organischer Gestalt sind, wie die Pflanzen und Thiere: so muss man auch eingestehn, dass das Leben in der Natur, als Gegenstand einer für uns möglichen Erkenntniss betrachtet, an die Bedingung des individualen Organismus geknüpft sei. Es ist daher mehr poetisch als philosophisch gesprochen, wenn Hr. Windischmann in seinen Ideen zur Physik sagt: „Das ganze unendliche „Universum ist ein einziges lebendiges Ding, ein „grosses Allthier. Jeder Stern ist ein besondres „Organ dieses Allthiers, und jedes auf einem Welt„körper vorkommende Wesen ist wieder ein Organ „dieses Organs. Alle diese Organe, besonders die „grössern oder die Sterne, leben in stiller Harmonie „mit einander; denn sie machen alle das Eine Ewige, „das elastische Fluidum oder Gott aus." — Durch solche poetische Redensarten verliert sich die Spekulazion völlig in's Phantastische und Transzendente, und wird sogar irreligiös. Denn wäre Gott in der That nichts weiter als ein elastisches Fluidum, das sich nur hin und wieder in tropfbare Flüssigkeiten und feste Körper verwandelt hat, wer könnte solch ein Fluidum als ein heiliges und seliges Wesen verehren? Und wenn die grossen Organe des Allthiers, die Sterne, in so stiller Harmonie mit einander leben — was noch gar nicht ausgemacht; man denke nur an die Kometen! — warum leben die kleinern Organe desselben auf unsrer Erde in so grosser und lauter Disharmonie? Was wird aber aus

dem freien Menschen, wenn er nur ein kleineres Organ von einem gröſsern Organe des Allthieres ist?

§. 139.

Da der Bildungstrieb sich in der organischen Natur auf die mannigfaltigste Art äuſsert und gleichwohl durch alle jene Mannigfaltigkeit eine gewisse Einheit hindurchblickt: so können alle besondern Organisazionen auf eine oder mehre Ur- oder Grundorganisazionen bezogen werden, aus welchen sich nach und nach diejenigen bestimmten organischen Wesen entwickelten, welche wir in der Natur wahrnehmen und an deren Formen die fortdauernde Wirksamkeit des Bildungstriebes gebunden zu sein scheint. Wenn nämlich diese Kraft der Natur in einer gewissen Sphäre ihrer Wirksamkeit (der Erde) aus den einfachsten Grundformen allmählich die mannigfaltigsten abgeleiteten Formen von verschiedner relativer Vollkommenheit bis zur vollkommensten (der menschlichen) erzeugt hat: so scheint sie nur in diesen Formen auf beständige Weise wirksam sein zu können, so dass diejenigen organischen Wesen, welche von jenen einmal bestimmten Formen abweichen und in welchen die fernere Produkzionskraft gewöhnlich erlischt, oder auch, wenn sie bleibt, häufig zu den alten Formen zurückkehrt, als Abirrungen des Bildungstriebes (gleich als wenn er noch immer, obwohl mit verminderter Energie, nach Erweiterung strebte) anzusehn sind.

Anm. In allen organischen Wesen finden sich gewisse theils feste theils flüssige Theile zu gewissen Verrichtungen (Ernährung, Bewegung u. s. w.) und gewisse Gefäfse, in denen gewisse Säfte verarbeitet werden. Diese Einheit führte sehr natürlich auf die Idee einer Urorganisation, so wie die durch die Mannigfaltigkeit der menschlichen Sprachen gehende Einheit auf die Idee einer Ursprache führte. So wie aber die Ursprache verschwunden und unbekannt ist, so auch die Urorganisazion. Es ist indessen gar nicht nothwendig, nur Eine Urorganisazion (so wenig als Eine Ursprache) anzunehmen, sondern es können ursprünglich mehre Grundformen entstanden sein. Wie aber sowohl jene Grundform oder Grundformen als auch die gegenwärtigen abgeleiteten Formen organischer Wesen sich entwickelt haben mögen, darüber lässt sich weiter nichts bestimmen *). Dass die Erde selbst (so wie jeder grofse Weltkörper) ursprünglich flüssig gewesen, und, bevor sie sich durch sukzessive Niderschläge völlig krystallisirte, in einem weicheren (gleichsam schlammigen oder breiartigen) Zustande wie eine allgemeine (nun veraltete) Gebärmutter aus ihrem Schoofse zuerst gewisse Wasser- oder Sumpf-Pflanzen und Thiere hervorgebracht habe, aus welchen dann durch Vermischung nach und nach die übrigen hervorgegangen seien: ist eine Hypothese, die sich freilich eben so

*) Etwas Aehnliches zeigt sich allerdings noch jetzt in den Verwandlungen gewisser Thiere, besonders vieler Insekten, wo nach der Umwandlung gewöhnlich ein höchst verschiednes Wesen zum Vorschein kommt. Und ist nicht auch die Pflanze vom Saamenkorn, der Vogel vom Ei höchst verschieden? Wenn nun täglich solche Entwickelungen und Umbildungen vor unsern Augen geschehen, warum sollten nicht ursprünglich unter ganz andern Umständen auch ganz andre Metamorphosen stattgefunden haben?

gut hören lässt, als die, dass eine Menge von organischen Keimen, die ursprünglich im Schoofse der Erde verborgen lagen, sich, nachdem die Erde einen zu deren Entwicklung und Ausbildung angemessenen Zustand erlangt hatte, allmählich in aller ihrer Mannigfaltigkeit wirklich entwickelten und ausbildeten, ohne von einander selbst abzustammen. Es wäre indessen noch die Frage, ob nicht die Erde, wenn jetzt auf einmal durch irgend eine grofse Revoluzion alle organischen Wesen auf derselben vernichtet würden, noch immer ihre alte Produkzionskraft zeigen und neue, den vorigen mehr oder weniger ähnliche, Pflanzen und Thiere hervorbringen würde. Wenigstens liefse sich wohl aus den unzähligen Petrefakten von jetzt unbekannten Pflanzen und Thieren auf eine organische Vorwelt schliefsen, die durch eine Erdkatastrophe untergegangen und worauf eine neue, noch jetzt bestehende, vielleicht aber einst eben so untergehende, organische Welt aus dem Schoofse der Erde hervorgegangen sein könnte *). — Wie dem

*) Man braucht sich jene Katastrophe gerade nicht als eine urplötzliche, vom gewöhnlichen Naturlauf abweichende (etwa von einem Kometen bewirkte) Verändrung des Erdbodens und seiner Oberfläche zu denken; sondern sie konnte auch allmählich durch solche Kräfte bewirkt werden, die noch jetzt immerfort die Gestalt der Erde verändern und die alltäglichsten Erscheinungen hervorbringen, ohne dass wir irgend eine plötzliche und allgemeine Umwälzung wahrnehmen. Vergl. Wrede's geognostische Untersuchungen über die südbaltischen Länder. Berlin, 1804. 8. und Lamark's *hydrogéologie ou recherches sur l'influence qu'ont les eaux sur la surface du globe terrestre.* Paris, im 10. J. der franz. Republ., übers. mit Anmm. von Wrede. Berlin, 1805. 8. Hier wird mit den trifftigsten Gründen gezeigt, wie nach den Gesetzen der allgemeinen Gravitazion der Schwerpunkt unsrer Erde und der davon abhängige allgemeine Wasserstand sich allmählich verändern konnte, und dass

aber auch sei, so beweisen nicht nur die Misgeburten (*monstra*) — sie mögen nun durch verschiedne Bildung (*fabrica aliena*) oder verschiedne Lage (*situs mutatus*) oder Mangel oder Ueberfluss in Ansehung gewisser Glieder (*defectus aut excessus*) sich auszeichnen — sondern auch andre Abweichungen von den bestehenden Formen, wie Zwitter oder Hermaphroditen, Bastarde, Rassen und Spielarten oder Varietäten, dass der Bildungstrieb der Natur keinesweges ganz unveränderlich an gewisse Formen gebunden ist. Und obgleich die Produkzionskraft in manchen dieser Produkte zu erlöschen oder auch zur alten Form zurückzukehren pflegt: so ist diefs doch nicht immer der Fall, wie aus den Beispielen von fruchtbaren Maulthieren, Vögel- und insonderheit Pflanzen-Bastarden erhellet. Wer möchte also wohl behaupten, dass die, im Grunde doch stets jugendliche, Natur jetzt nicht mehr leisten könne, was sie vormals leistete! Vergl. A. M. Tauscher's Versuch, die Idee einer fortgesetzten Schöpfung oder einer fortwährenden Entstehung neuer Organismen aus regelmäfsig wirkenden Naturkräften als vereinbar mit den Thatsachen der wirklichen Erfahrung, den Grund-

---

dadurch, ohne Voraussetzung grofser und plötzlicher Revoluzionen, die jetzige Gestalt der Erdoberfläche sich aus natürlichen Ursachen begreifen lasse. Man muss sich in der That wundern, dass diese höchst einfache und natürliche Vorstellungsart von der Bildung der Erde nicht mehr Beifall gefunden, ungeachtet sie bereits von Batsch (in seiner Uebersicht der Kennzeichen der Mineralien und kurzen Darstellung der Geologie. Jena, 1796. 8.) und Joh. Reinh. Forster (in seinen Beobachtungen und Wahrheiten als Stoff zur künftigen Entwerfung einer Theorie der Erde. Leipzig, 1798. 8.) angedeutet und empfohlen worden.

sätzen einer gereinigten Vernunft und den Wahrheiten der religiosen Offenbarung darzustellen. Chemnitz, 1818. 8.

§. 140.

Die organische Kraft, wieferne sie auf Erhaltung der Individuen hinstrebt, heifst Ernährungskraft (*vis altrix*) wenn sie auf Erhaltung des organischen Körpers im Ganzen, und Wiederhervorbringungskraft (*vis reproductrix*) wenn sie auf Herstellung einzeler verlorner oder zerstörter Theile gerichtet ist; wieferne sie aber auf Erhaltung der Gattungen durch Hervorbringung neuer Individuen hinstrebt, heifst sie Zeugungs- oder Fortpflanzungskraft (*vis genitrix* s. *propagatrix*). Ist die Erhaltung einer Gattung nur durch getrennte Geschlechter (*sexus*) möglich: so ist ein organisches Wesen bei der Zeugung oder Fortpflanzung nur in Verbindung mit einem andern, bei der Ernährung und Wiederhervorbringung aber für sich selbst organisirend. In jenem Falle wird die Gattung nicht durch das Individuum, sondern nur in, mit und durch Vereinigung der Geschlechter vollständig dargestellt.

Anm. 1. Die Kraft, die ein organisches Wesen von bestimmter Gestalt hervorgebracht hat, wirkt in demselben immerfort, so lange bis mechanische oder chemische Kräfte den Organismus zerstört haben. Sie wirkt aber 1) dadurch fort, dass jedes organische Wesen gewisse fremde Stoffe in sich aufnimmt, sich verähnlicht und sich innig aneignet, um seine organische Form völlig zu entwickeln und so viel als

möglich zu erhalten. Dadurch ernährt es sich, wächst, soweit es des Wachsthums fähig, und stellt auch verstümmelte oder völlig verlorne Theile seines Körpers wieder her. Dass die Energie jener Kraft in der letzten Hinsicht (als Reprodukzionskraft) bei einigen organischen Wesen schwächer, bei andern hingegen (besonders vielen kaltblütigen Thieren, als, Krebsen, Schnecken, Wassermolchen, Regenwürmern u. d. g.) weit stärker ist, und dass sie theils zu bestimmten Zeiten (beim regelmäſsigen Verlieren der Häute, Schaalen, Federn, Blätter u. d. g.) theils auſserordentlich (beim zufälligen Verlieren gröſserer oder kleinerer, mehr oder minder wichtiger Theile) stattfindet, ist bekannt. Im Grunde aber ist dieses Reproduziren nichts anders als eine besondre Art des Wachsens und mithin, wie das Wachsthum überhaupt, eine Folge der Ernährung. Denn wenn ein organisches Wesen sich nicht ernährte und dadurch im Ganzen erhielte: so könnt' es auch keinen verlornen Theil des Ganzen wieder herstellen. Und die Ernährung nebst ihren Folgen ist selbst wieder nichts weiter als eine Fortbildung des Individuums und gleichsam eine fortwährende Selberzeugung, nachdem es einmal erzeugt worden. — Jene Kraft wirkt aber auch 2) dadurch fort, dass die organischen Wesen entweder unmittelbar oder mittelbar ihres Gleichen erzeugen, mithin sich selbst gleichsam in andern organischen Wesen derselben Art wieder herstellen. Die Zeugungskraft kann daher als Reprodukzionskraft, aber nicht als individuale, sondern nur als generische angesehn werden, indem dadurch nicht dasselbe Einzelwesen, sondern die durch Absterben der Einzelwesen theilweise verschwindende Gattung stets wieder hergestellt, mithin erhalten wird. Die Erzeugung kann demnach nur von dem natürlichen Bildungstriebe, wiefern er in den Zeugenden

wirksam ist, abgeleitet, mithin als allmähliche Ausbildung irgend eines organisirbaren Zeugungsstoffes (*epigenesis*) gedacht werden, so dass die organischen Wesen nicht Edukte, sondern Produkte von einander sind.

Anm. 2. Hieraus folgt nun weiter, dass die Erzeugung weder nach dem Okkasionalismus von einer aufsernatürlichen Ursache (der Gottheit) welche gelegentlich die sich mechanisch berührenden oder chemisch mischenden Stoffe organisiren, mithin auf gegebne Veranlassung jedes organische Wesen unmittelbar hervorbringen soll, noch nach dem Prästabilismus von ebenderselben Ursache, welche gleich anfangs (bei der Schöpfung der Welt) die Keime organischer Wesen in einander eingewickelt haben soll, so dass sie nur allmählich wieder ausgewickelt würden, abgeleitet werden dürfe. Beide Hypothesen, deren letzte auch die Evoluzionstheorie heifst *), vernichten alle Naturforschung durch Einführung hyperphysischer Erklärungsgründe, heben mithin den natürlichen Vernunftgebrauch in der Natur selbst auf und verwickeln den Naturforscher in

*) Kant in der Kritik der Urtheilskraft (S. 376. Aufl. 2) will sie lieber Involuzionstheorie oder Einschachtelungssystem genannt wissen. Den Prästabilismus aber theilt er ein in das System der individualen und das der generischen Präformazion, und betrachtet daher die Epigenese als eine Unterart des Prästabilismus. Er behauptet nämlich, dass die spezifische Form der zu Zeugenden nur *virtualiter* d. h. durch das produktive Vermögen der Zeugenden nach ihren subjektiven ursprünglichen Bestimmungen oder natürlichen Anlagen dergestalt vorherbestimmt sei, dass das Gezeugte dem Zeugenden in Ansehung der Form jederzeit ähnlich werde. Eine solche blofs generische oder virtuale Präformazion widerstreitet nun zwar der Epigenese nicht. Indessen kann sie doch leicht misverstanden und mit der invidualen verwechselt werden.

eine Menge von unauflöslichen Schwierigkeiten. Die angenommenen Erklärungsgründe sind nämlich völlig transzendent; denn man überspringt alle Natursachen und beruft sich auf eine Ursache, die gar nicht in der Sinnenwelt angetroffen wird und deren Wirkungsart noch weit unbegreiflicher ist, als das, was dadurch erklärt werden soll. Die Entstehung der Missgeburten aber, der Bastarde und andrer Abweichungen der Natur von den bestehenden Formen (§. 139. Anm.) ist jenen Hypothesen durchaus entgegen. Vergl. Blumenbach's Naturgeschichte, §. 7. besonders die Anm. dazu, Aufl. 7.

Anm. 3. Die Erzeugung wird eingetheilt in die univoke und äquivoke (*generatio univoca et aequivoca*). Jene bedeutet den Hervorgang des Organischen aus dem Organischen, diese den Hervorgang desselben aus dem Unorganischen. Die Unmöglichkeit der letzten lässt sich nicht darthun. Denn warum sollte nicht das in der ganzen Natur waltende Bildungsprinzip auch aus einem unorganischen Stoffe etwas Organisches hervorbringen können? Dass aber gewisse organische Wesen (z. B. die sogenannten Infusionsthierchen) auf diese Art, ohne irgend einen schon vorhandnen, von andern solchen Thierchen erzeugten, organischen Keim entstehen, lässt sich eben so wenig beweisen. Denn wer möchte behaupten, dass unsrem bewaffneten Auge auch die kleinsten organischen Keime sichtbar werden müssten *)? —

*) Oken in seiner Schrift: Die Zeugung, hält die Infusorien selbst für den Urstoff organischer Körper, für die Elemente in der organischen Natur, aus welchen Thiere und Pflanzen hervorgehen, weil alle organischen Körper wieder in Infusorien zerfallen. Aber ist dieser Satz auch wohl so allgemein wahr? — Sonderbar klingt auch der Finalsatz jener Schrift: *Nullum vivum ex ovo, omne vivum ex vivo.* Ist denn, möchte man fragen, ein *Ovum* kein *Vivum*? —

Die erste Art der Erzeugung wird wieder eingetheilt in die **gleichartige** und **ungleichartige** oder **gleichschlechtige** und **ungleichschlechtige** (*generatio homogenea et heterogenea* — einige sagen auch: *homonyma et heteronyma*). Jene bedeutet die Erzeugung des Organischen durch ein Organisches von derselben Art, diese die Erzeugung desselben durch ein Organisches von andrer Art. Die Möglichkeit ungleichartiger Zeugungen lässt sich ebenfalls nicht leugnen. Und wenn alle jetzigen organischen Wesen von gewissen einfachern Grundorganisazionen abstammen (§. 139. nebst Anm.): so müssen wenigstens ursprünglich ungleichartige Zeugungen stattgefunden haben. Ueberdiefs zeigen sich ja noch immer Spuren von dergleichen Zeugungen in gewissen Abirrungen des Bildungstriebes von den bestehenden organischen Formen (ebend.). **Halbschlechtige** Zeugungen können indessen den homogenen gleich geachtet werden, da die von organischen Wesen verschiedner Art gemeinschaftlich Erzeugten (Bastarde) gewöhnlich eine gemischte Form annehmen. Denn in ihrer Gestalt sind die Formen der Erzeuger gleichsam verschmolzen.

§. 141.

Da die bildende Natur ihre Erzeugnisse in der gröfsten Mannigfaltigkeit hervorgebracht hat: so ist unsre Vernunft durch ihr Streben nach

---

Wegen der neuesten Entdeckungen und Vermuthungen in Bezug auf das Leben der kleinsten Theile der Naturkörper vergl. Rob. Brown's mikroskopische Beobachtungen über die Theilchen, welche im Pollen der Pflanzen enthalten sind, und die allgemeine Existenz selbständig beweglicher Molekülen in organischen und unorganischen Körpern. Aus dem Engl. in's Deut. übersetzt von Beilschmied. Nürnb. 1829. 8.

Vollendung in der Erkenntniss genöthigt, jene Naturprodukte als ein systematisches Ganze zu betrachten, sie in Ansehung ihrer Aehnlichkeit und Unähnlichkeit zu vergleichen, und so zur Ueberschauung jenes Ganzen eine vollständige Klassifikazion derselben zu versuchen (§. 89. nebst Anm.). Eine solche Klassifikazion ist jederzeit künstlich, muss aber auf natürlichen Gründen beruhen, bleibt jedoch immer unvollkommen, und kann daher der Natur nie völlig angemessen sein.

Anm. 1. Die Naturforscher haben natürliche und künstliche Methoden in der Klassifikazion der Naturprodukte, und daher auch natürliche und künstliche Systeme der Naturbeschreibung unterschieden. Wenn man nämlich bei der Eintheilung der Naturprodukte auf die beim Ueberblicke des ganzen Körperbaues einzeler Wesen sogleich in die Augen fallenden Aehnlichkeiten und Unterschiede derselben sehe: so befolge man eine natürliche Methode, eine künstliche aber, wenn man auf besondre Eigenthümlichkeiten, die sich erst bei genauerer Untersuchung zeigen, Rücksicht nehme, um sie der Eintheilung zum Grunde zu legen. Ein System der Naturbeschreibung sei also natürlich, wenn es auf allen äufsern Merkmalen zugleich, auf dem Totalhabit (dem *Ensemble*) der Naturprodukte beruhe, künstlich hingegen, wenn es blofs von einzelen der Klassifikazion zum Grunde gelegten Kennzeichen entlehnt sei, z. B. bei den Thieren von den Zehen und Klauen, nach Aristoteles, oder von den Zähnen nach Linné. Dagegen ist aber zu bemerken, dass jede Klassifikazion der Naturprodukte, sie mag übrigens beschaffen sein, wie sie wolle, eigentlich künst-

lich, weil nur ein Produkt menschlicher Kunst. Die Natur klassifizirt nicht, sondern bringt nur Einzeles in der gröfsten Mannigfaltigkeit hervor und überlässt es dem Menschen, nach logischen Regeln ein Klassensystem ihrer Erzeugnisse zu entwerfen, um in jene Mannigfaltigkeit der Natur Einheit der Erkenntniss zu bringen. Ein solcher Entwurf muss aber immer auf natürlichen Gründen beruhen, weil die Eintheilungspunkte nur von solchen Merkmalen hergenommen sein können, die den Erzeugnissen der Natur wirklich zukommen und durch die sie einander entweder ähnlich und verwandt oder unähnlich und von einander verschieden sind. In dieser Rücksicht könnten wieder alle Systeme der Naturbeschreibung natürliche heifsen. Es findet also gar kein wesentlicher oder spezifischer Unterschied zwischen natürlichen und künstlichen Systemen statt, sondern der ganze Unterschied ist blofs gradual, d. h. er beruht lediglich darauf, dass man auf mehr oder weniger Unterscheidungsmerkmale Rücksicht nimmt. Denn nimmt man auf viele und besonders solche, die leicht in die Augen fallen, Rücksicht: so klassifizirt man nach dem Totalhabit; was aber nicht der Fall ist, wenn man nur auf einige wenige oder gar nur auf ein einzeles, noch dazu verborgnes, Rücksicht nimmt. Das Verfahren oder die Methode scheint dann in jenem Falle der Natur mehr, in diesem weniger angemessen, das System also dort natürlicher, hier künstlicher, ob es gleich in beiden Fällen in Ansehung des Ganzen künstlich und in Ansehung einzeler Eintheilungsgründe natürlich ist. Nun ist freilich das erste Verfahren unstreitig zweckmäfsiger, weil es sich gleichsam mehr an die Natur selbst anschmiegt und das System dadurch überschaulicher und fasslicher wird. Allein dieses Verfahren kann nur bei den obern oder Haupteintheilungen durch-

gängig beobachtet werden; bei den niedern oder Untereintheilungen aber muss man doch wieder auf einzele Merkmale sehen, um nach denselben die Unterschiede zu bestimmen.

Anm. 2. Von allen Systemen der Naturbeschreibung gilt, was Pallas von den sogenannten künstlichen sagt: „*Non methodicorum scholis se adstringere* „*voluit natura systemata artificialia nostra flocci fa*„*ciens.*“ — Alle unsre Klassifikazionen sind und bleiben nothwendig unvollkommen, und zwar erstlich darum, weil eine vollendete Kenntniss der Natur in allen ihren Erzeugnissen die unumgänglich nothwendige Bedingung der Entwerfung eines durchaus vollkommnen Systems der Naturbeschreibung ist. Denn so lange man noch immerfort neue Gattungen oder Arten entdeckt, müssen auch die alten Eintheilungen mehr oder weniger abgeändert werden *). Die Natur aber ist in ihrer Fülle so unerschöpflich, dass der menschliche Geist bei aller Anstrengung nie eine vollendete Kenntniss aller ihrer Erzeugnisse (besonders wenn deren immer neue entstehen sollten) erreichen wird. Die Versuche neuerer Naturbeschreiber, ältere Klassensysteme zu verbessern oder ganz neue an deren Stelle zu setzen, sind also keineswegs zu tadeln, sondern nothwendige Erzeugnisse des Bedürfnisses, unausbleibliche Folgen des natürlichen Strebens nach der, obwohl unerreichbaren, Vollkommenheit. Wie grofs daher auch die Verdienste eines Linné in diesem Stücke sein mochten: so konnte

---

*) Ein auffallendes Beispiel dieser Art giebt das sogenannte Schnabelthier (*ornithorhynchus paradoxus*) durch dessen Entdeckung auf Neuholland sich Blumenbach genöthigt sahe, seine Klassifikazion der Säugthiere völlig umzuändern, um, wie er in der Vorrede zur 7. Aufl. seines Handbuchs der Naturgeschichte sagt, sein System mehr als vorhin der Natur anzupassen und zu vervollkommnen.

doch sein Klassensystem der Naturprodukte nie gleichsam gesetzliches Ansehn erhalten. Vielmehr ist es von spätern Naturforschern mit Recht bald mehr bald weniger abgeändert oder ganz verlassen worden. Es ist auch recht gut, mehre Klassensysteme, die auf ganz verschiednen Eintheilungsgründen beruhen, neben einander zu haben. Denn die Vergleichung derselben kann, da keins derselben der Natur völlig entspricht, auf sehr fruchtbare Betrachtungen führen *). Hiezu kommt aber zweitens der Umstand, dass die Arten der Naturprodukte in der Natur selbst gar nicht durch so scharfe Gränzlinien von einander abgeschnitten sind, als ein vollendetes Klassensystem fodert, sondern sich wegen ihrer wechselseitigen Verwandtschaft in einander gleichsam zu verlieren oder zu verlaufen scheinen. Daher finden sich gewisse Mittelarten, von denen man nicht mit Gewissheit bestimmen kann, ob sie zu dieser oder jener Klasse gehören. Einige derselben sollen sogar abwechselnd Pflanze und Thier sein, wie nach TRENTEPOHL's Beobachtungen die *Conferva bullosa*. S. FLÖR-

---

*) Nur in Einer Rücksicht wäre mehr Uebereinstimmung zu wünschen und zu erhalten, nämlich in Ansehung der Namen oder Titel, mit welchen die verschiednen Klassen bezeichnet werden, um ihre Bei- und Unterordnung anzudeuten. Das Wort Klasse sollte eigentlich der allgemeine Ausdruck für alle höhern und niedern Begriffe von den Naturprodukten sein. Das Wort Geschlecht aber sollte wegen seiner Zweideutigkeit, da es sowohl *genus* als *sexus* bedeutet und in der ersten Bedeutung von Einigen mit Gattung verwechselt, von Andern aber davon unterschieden wird, lieber ganz aus der Reihe jener Titel wegfallen. So blieben dann folgende Bezeichnungen der verschiednen Klassen von Naturprodukten übrig: Reiche (*regna*) Ordnungen (*ordines*) Familien (*familiae*) Gattungen (*genera*) Arten (*species*) die dann, wo es nöthig wäre, wieder in Ober- und Unter-Arten eingetheilt werden könnten.

ke's Repertorium des Neuesten und Wissenswerthesten aus der gesammten Naturkunde. B. 1. St. 1. Nr. 5. Ob nun gleich hieraus nicht gefolgert werden kann, dass alle Naturprodukte eine vollkommne Stufenleiter oder Kette bilden, in welcher jede Art in eine entfernte durch lauter allmähliche Abändrungen übergehe, indem eine solche stufenartige Annäherung und Aufeinanderfolge der Naturprodukte sich nicht überall nachweisen lässt: so muss doch das Zusammentreffen vieler Naturprodukte in einigen Merkmalen bei übrigens grofser Verschiedenheit das Klassifiziren derselben so erschweren, dass an absolute Vollkommenheit in dieser Hinsicht nie zu denken ist.

§. 142.

Wiefern alle Naturprodukte entweder organisch oder unorganisch sind (§. 136 und 137): insoferne giebt es eigentlich nur zwei Hauptklassen oder Reiche von Naturprodukten. Da sich aber unter den organischen selbst wieder zwei Hauptklassen finden, indem einige durch willkürliche Bewegung als beseelte, andre durch Mangel an solcher Bewegung als unbeseelte Wesen erscheinen — Thiere und Pflanzen — so kann man auch die Glieder der Untereintheilung beiordnen (Log. §. 126. Anm. 3) und drei Hauptklassen von Naturprodukten oder drei Naturreiche annehmen.

Anm. 1. Der Unterschied zwischen Thier und Pflanze scheint jedem in der Anschauung so klar, so gleichsam in die Augen springend, und ist doch so

schwer im Begriffe festzuhalten, deutlich und bestimmt auszusprechen. Gleichwohl ist dieser Unterschied in allen Sprachen angedeutet und muss also wohl einen natürlichen Grund in unsrer Ansicht und Beurtheilung der organischen Naturprodukte haben. Diesen aufzusuchen, ist Sache der Naturphilosophie. Auf andre Unterscheidungsmerkmale, welche allein eine genauere Zergliedrung und Scheidung lehren kann, braucht sie sich nicht einzulassen; diese mögen Anatomie und Chemie aufsuchen. — Beide Klassen von organischen Wesen ernähren sich, pflanzen sich fort, leben; aber eben dieses ihr Leben kündigt sich in beiden auf so verschiedne Weise an, dass Manche den Pflanzen sogar alles Leben abgesprochen haben, indem sie nur das Leben in der höhern Potenz, wie es in der Thierwelt erscheint, als eigentliches, wahres Leben anerkennen wollten. Das Leben der Thiere kündigt sich nämlich durch Bewegungen an, die das Gepräge der Willkür tragen und die wir, durch unser eignes Bewusstsein genöthigt, auf gewisse Vorstellungen und Bestrebungen als innere Bestimmungsgründe beziehn. Da nun das uns unbekannte Prinzip jenes höhern Lebens, aus welchem die willkürlichen Bewegungen des thierischen Körpers hervorgehen, zum Unterschiede von diesem Seele genannt wird — wobei es indessen völlig dahin gestellt bleibt, ob beide wesentlich verschieden seien oder nicht — so heifsen auch die Thiere mit Recht beseelte Wesen (*res animatae*, *animalia*, *εμψυχα*) die Pflanzen hingegen unbeseelte Wesen (*res inanimae, inanimalia; αψυχα*) da sie weder bei der Ernährung, noch bei der Fortpflanzung, noch bei andern ihrer Lebensthätigkeiten sich auf eine Art bewegen, bei welcher man Willkür voraussetzen müsste; indem diese Bewegungen immer auf dieselbe Weise erfolgen, mithin auf Vorstellungen und Bestrebungen als innere

Bestimmungsgründe gar nicht hindeuten *). Wenn nun das Beseeltsein ein auszeichnendes Unterscheidungsmerkmal der Thiere von den Pflanzen ist: so kann man auch nicht, woferne man nicht mit Worten spielen will, die Thiere beseelte Pflanzen und die Pflanzen unbeseelte (oder, wie Aristoteles, umgekehrte) Thiere nennen, eben so wenig, als von Pflanzen-Seelen überhaupt die Rede sein kann. Hingegen können die Lokomotivität oder die Fähigkeit seinen Standort zu verändern und die Lokofixität oder der Mangel die-

---

*) Selbst die sonderbaren Bewegungen des Fühlkrauts (*mimosa pudica*) der Venus-Fliegenfalle (*dionaea muscipula*) und andrer in dieser Hinsicht merkwürdigen Pflanzen machen hievon keine Ausnahme, wie die gröſsten Naturforscher eingestehn. Vergl. Blumenbach's Naturgesch. §. 176—178. Aufl. 7. In der Anmerkung zum letzten §. sagt Bl. ausdrücklich: „Wenigstens kenne ich kein einziges Thier, das seine „Nahrung ohne willkürliche Bewegung, und hingegen keine „einzige Pflanze, die die ihrige mittels derselben zu sich „nähme." — Dass manche Naturforscher die Bewegungen des beweglichen Süſsklees (*hedysarum gyrans*) in die willkürliche und die unwillkürliche eingetheilt haben, beweist nichts dagegen. Denn da die beiden kleineren Blättchen dieser merkwürdigen Pflanze ihre entgegengesetzte Bewegung, welche man die willkürliche nennt, unaufhörlich, so lange die Pflanze vegetirt, und immer auf dieselbe Art machen: so beweist dieſs vielmehr, dass hier eben so wenig Willkür stattfindet, als bei der Auf- und Niederbewegung des gröſseren Blattes nach dem Auf- und Niedersteigen der Sonne, ungeachtet man bis jetzt die eigentliche Ursache jener wunderbaren Bewegung noch nicht entdeckt hat. Dass aber auch die sogenannten Thierpflanzen (ζωοφυτα) keine Ausnahme machen oder gar ein Zwischenreich (*regnum neutrum*) bilden, sondern wahre Thiere, wie der Mensch und die Auster seien, indem sie vom Hunger getrieben ihre Nahrung durch willkürliche Bewegung in den Mund bringen, bemerkt Ebenderselbe in der Anmerkung zu §. 4. 5. 8.

ser Fähigkeit nicht als allgemeine Unterscheidungsmerkmale des Thier- und Pflanzenreichs angesehn werden, da viele Thiere den ihnen von der Natur einmal angewiesenen Wohnplatz nicht von selbst verlassen können, sondern auf demselben theilweise festsitzen und sich nur mit den übrigen Theilen ihres Körpers willkürlich bewegen, viele Pflanzen aber nicht an- oder eingewurzelt sind und daher ihren Aufenthalt, obwohl ohne irgend eine Spur von Willkür, verändern. Jene Merkmale unterscheiden also nur die meisten Thier- und Pflanzenarten. Eher liefse sich von der verschiednen Ernährungsweise der Thiere und der Pflanzen ein allgemeines Unterscheidungsmerkmal hernehmen (S. Willdenow's Kräuterkunde, §. 232. Aufl. 3); obgleich auch hier das eigentlich Unterscheidende hauptsächlich darin liegt, dass bei den Thieren, wenn sie sich nähren, willkürliche Bewegungen vorkommen, bei den Pflanzen aber nicht *). Daher haben denn auch die Thiere vorzugsweise vor den Pflanzen gewisse Theile (die Nerven als organische Prinzipien der Sensibilität und die davon abhängigen Sinne) durch welche in ihnen Vorstellungen von äufsern Gegenständen erweckt und gewisse andre Theile (die Muskeln als organische

---

*) Es versteht sich wohl von selbst, dass diese willkürlichen Bewegungen nicht mit Bewegungen aus freiem Entschlusse oder freier Willensbestimmung verwechselt werden dürfen. Jene Bewegungen des Thieres (z. B. das Herabstürzen des Raubvogels auf seine Beute, die Bewegung, mit welcher die Spinne ein Netz spinnt und ein darin gefangenes Insekt erhascht) mögen immer durch den Naturtrieb (Instinkt) abgenöthigt sein; sie sind dennoch willkürlich, und in dieser Hinsicht wesentlich unterschieden von der Bewegung, durch welche eine Pflanze Nahrungsstoff mittels der Wurzeln einsaugt. Ein andres ist blofs thierische Willkür (*arbitrium brutum*) ein andres menschliche Willkür (*arbitrium humanum*).

Prinzipien der Irritabilität) willkürlich, oder auch zum Theil unwillkürlich, bewegt werden. Dass man noch nicht in allen Thierarten Nerven entdeckt hat, beweist keineswegs, dass sie dergleichen (oder ein uns unbekanntes Surrogat derselben) gar nicht haben. Die Annahme völlig nervenloser Thiere und die Eintheilung der Thiere nach diesem Gesichtspunkte (wie in Dumeril's analytischer Zoologie, übers. von Froriep. Weimar, 1806. 8.) ist daher sehr problematisch. — Bemerkenswerth ist in dieser Beziehung, was Kant in seinen Träumen eines Geistersehers (B. 2. S. 272. der vermischten Schriften, Ausg. von Tieftrunk) sagt: „Bis auf welche Glieder der „Natur Leben ausgebreitet sei und welches diejenigen „Grade desselben seien, die zunächst an die völlige „Leblosigkeit gränzen, ist vielleicht unmöglich, je„mal mit Sicherheit auszumachen. Der Hylozois„mus belebt alles, der Materialismus dagegen, wenn „er genau erwogen wird, tödtet alles. Maupertuis „maſs den organischen Nahrungstheilchen aller Thiere „den niedrigsten Grad Leben bei; andre Philosophen „sehn an ihnen nichts als todte Klumpen, welche „nur dienen, den Hebezeug der thierischen Maschine „zu vergröſsern. Das ungezweifelte Merkmal des „Lebens an dem, was in unsre äuſsern Sinne fällt, „ist wohl die freie Bewegung, die da blicken lässt, „dass sie aus Willkür entsprungen sei; allein der „Schluss ist nicht sicher, dass, wo dieses Merkmal „nicht angetroffen wird, auch kein Grad des Lebens „befindlich sei. Boerhave sagt an einem Orte: „Das Thier ist eine Pflanze, die ihre Wurzeln im „Magen (inwendig) hat. Vielleicht könnte ein an„drer eben so ungetadelt mit diesen Begriffen spie„len und sagen: Die Pflanze ist ein Thier, das sei„nen Magen in der Wurzel (äuſserlich) hat. Daher „auch den Pflanzen die Organe der willkürlichen Be-

„wegung und mit ihnen die äuſserlichen Merkmale
„des Lebens fehlen können, die doch den Thieren
„nothwendig sind, weil ein Wesen, welches die
„Werkzeuge seiner Ernährung in sich hat, sich selbst
„seinem Bedürfnisse gemäſs muss bewegen können,
„dasjenige aber, an welchem diese auſserhalb und
„in dem Elemente seiner Unterhaltung eingesenkt
„sind, schon genugsam durch äuſsere Kräfte erhal-
„ten wird, und, wenn es gleich ein Prinzip des in-
„nern Lebens in der Vegetazion enthält, doch keine
„organische Einrichtung zur äuſserlichen willkürli-
„chen Thätigkeit bedarf.“

Anm. 2. Wenn die Thiere nur darum von uns für beseelte Wesen gehalten werden, weil wir an ihnen willkürliche Bewegungen im Raume wahrnehmen und diese, durch unser eignes Bewusstsein genöthigt, auf Vorstellungen und Bestrebungen (wenn auch beide oft nur unter der Form der Gefühle) beziehn müssen: so ist die Annahme einer Weltseele (*anima mundi*) eine Voraussetzung, die sich in der That durch nichts rechtfertigen und wobei sich nicht einmal etwas Bestimmtes denken lässt. Denn wenn wir auch die Natur überhaupt als ein organisches Ganze denken müssen: so ist doch dieser allgemeine Organismus von dem individualen eines Thieres so verschieden, dass es ein groſser Sprung im Schlieſsen sein würde, wenn man darum die Welt selbst für ein Thier halten oder ihr in dem Sinne eine Seele beilegen wollte, in welcher von der Seele des Menschen oder von der Seele eines andern Thieres die Rede ist (§. 138. Anm. 3). Soll aber bei dem Ausdrucke Weltseele etwas ganz Andres gedacht werden: so bezeichne man es doch auch lieber mit einem andern, bestimmt andeutenden, Ausdrucke, damit es nicht das Ansehn gewinne, als wolle man bloſs mit Worten oder Bildern spielen. Wir

können daher in folgenden Gedanken keine rechte Bündigkeit finden: „Die Ursachen der meteorologi-„schen Verändrungen sind noch nicht erforscht und „ohne Zweifel in höhern Prozessen zu suchen; eben „diese Verändrungen nun beweisen auf den sensiblen „Körper eine Wirkung, die man aus der chemischen „oder hygrometrischen Beschaffenheit der Luft nicht „zu erklären weiſs. — Es ist also anzunehmen, dass „auſser den Bestandtheilen der Atmosphäre, die wir „chemisch darstellen können, in ihr ein besondres „Medium verbreitet sei, durch welches alle atmo-„sphärischen Verändrungen dem lebenden Körper „fühlbar werden.“ — Nun werden einige Erfahrungen zur Bestätigung angeführt und dann fortgefahren: „Erfahrungen, die man nicht erklären kann, „ohne eine allgemeine Kontinuität aller Naturursachen „und ein gemeinschaftliches Medium anzunehmen, „durch welches allein alle Kräfte der Natur auf das „sensible Wesen wirken. Da nun dieses Prinzip die „Kontinuität der unorganischen *) und der organi-„schen Welt unterhält und die ganze Natur zu ei-„nem allgemeinen Organismus verknüpft: so erken-„nen wir auf's neue in ihm jenes Wesen, das die „älteste Philosophie als die gemeinschaftliche „Seele der Natur ahnend begrüſste und das einige „Physiker jener Zeit mit dem formenden und bil-„denden Aether (dem Antheile der edelsten Naturen) „für Eines hielten.“ (S. Schelling von der Weltseele, S. 304 und 305.)

*) Nicht anorgischen, wie es daselbst und anderwärts heiſst. Eine anorgische Welt würde bedeuten eine solche, die keinen Zorn (ὀργή) oder auch, die keine Orgien (ὄργια) hätte. Es müsste also wenigstens anorganisch heiſsen. Wie man aber nicht aphilosophisch und asymmetrisch, sondern unphilosophisch und unsymmetrisch sagt: so ist auch wohl unorganisch analogisch richtiger als anorganisch.

Anm. 3. Was die gewöhnliche (von Aristoteles herrührende) Annahme dreier Naturreiche betrifft: so wär' es allerdings logisch richtiger, nur zwei anzunehmen, das unorganische und das organische, da nur diese einander als unmittelbare Theilungsglieder entgegengesetzt sind. Beide müssten dann wieder in zwei Klassen zerfallen, nämlich das unorganische Reich in die flüssigen und festen Körper, und das organische in die Pflanzen- und Thierkörper. Denn es lässt sich in der That kein vernünftiger Grund einsehn, warum in den physiographischen Systemen die Arten der (elastisch und tropfbar) flüssigen Naturkörper nicht eben so wohl charakterisirt oder beschrieben werden sollen, als die Arten der festen Körper, besonders da diese ohne Voraussetzung jener nicht einmal gehörig charakterisirt werden können *).

---

*) Wenn man in der sogenannten Mineralogie (ein wunderlicher Titel!) einige tropfbare Flüssigkeiten mit aufzählt, wie Quecksilber und Erdöl: so entsteht sehr natürlich die Frage, warum denn nicht auch das Wasser? Der Grund, weil es nicht ausschliefslich auf und in der Erde sich finde, sondern auch als Regen, Thau u. s. w. aus der Atmosphäre herabfalle oder aus den Pflanzen und Thieren ausdünste, ist doch so gut wie gar keiner. Wenn aber das Wasser, warum nicht auch die Luft? — Doch sind in Hausmann's Entwurf eines Systems der unorganisirten Natur die Atmosphärilien und das Wasser schon mit Recht aufgenommen, und man darf hoffen, dass die Mineralogen diesem Beispiele folgen werden. Da indessen Werner bereits in seinen mineralogischen Schriften die Atmosphärologie eben so von der Mineralogie getrennt hat, wie Phytologie und Zoologie längst getrennt waren: so hat Widenmann in seiner Abhandlung von der Nothwendigkeit bei der Haupteintheilung der natürlichen Körper ein viertes Reich anzunehmen (in Crell's chemischen Annalen. 1793. II. S. 30 ff.) aus den Atmosphärilien lieber dieses vierte Reich bilden wollen. Allein Fischer in der idealischen Uebersicht der Mathematik und Na-

Die Flüssigkeiten aber als solche gehören zur unorganischen Natur. Denn sie können nicht für sich, sondern nur in Verbindung mit dem Festen einen bestimmten organischen Charakter annehmen.

§. 143. a.

Als das Vollkommenste unter den Thieren seiner Sphäre erscheint sich selbst mit Recht der Mensch, da ihn, wenn er sich auch sonst durch nichts von den übrigen Thieren unterschiede, Vernunft allein schon weit über die bloſse, vom Naturtriebe beherrschte, Thierheit (*animalitas bruta s. brutalitas*) erhebt. Durch sie ist er einer bestimmten und deutlichen Bezeichnung und Mittheilung seiner Gedanken und Empfindungen oder der Sprache (*loquela*, die weit mehr als thierische Stimme — *vox* — ist) fähig; durch sie verbindet er sich mit allen Thieren seiner Art zu einer einzigen groſsen Gesellschaft (*societas humana*); durch sie ist er sein eigner Gesetzgeber und Vollzieher seines eignen Willens (*sui juris*); durch sie strebt er über die Schranken, in welche die Natur ihn durch die Umgebungen der sinnlichen

---

turkunde (vorgedruckt der oben — §. 136. Anm. 1 — angeführten Untersuchung u. s. w. S. 16) hat schon mit Recht bemerkt, dass die Atmosphärilien kein eignes Naturreich, sondern bloſs ein Theil der unorganischen Natur sind, und dass die Mineralogie nicht aus dem beschränkten Gesichtspunkte des Bergmanns als Hülfswissenschaft desselben, sondern nach der Idee des Naturforschers als Lehre von der ganzen unorganischen Natur betrachtet und behandelt werden sollte.

oder materialen Welt eingeschlossen hat, hinaus nach dem Unendlichen selbst und ist vermöge dieses Strebens einer Vervollkommnung in's Unendliche fähig (*perfectibilitas*); durch sie beurkundet er seine Abkunft aus einer höhern, übersinnlichen oder geistigen, Welt und sein Recht, die ihn umgebende Aufsenwelt seinen Zwecken zu unterwerfen oder Herr der irdischen Natur zu werden (*dominium in terram*). Und zu diesem Allen gab ihm die Natur auch die entsprechende Organisazion, so dass er, wenn auch nicht im Einzelen, doch im Ganzen jedes andre Thier bei weitem übertrifft.

Anm. Ob der Mensch sich von andern Thieren auch durch anderweite, blofs physische, Merkmale unterscheide, ist zweifelhaft. Linné wenigstens gestand: „*Nullum characterem hactenus eruere potui, unde* „*homo a simia internoscatur.*“ Andre, z. B. Blumenbach, haben dagegen den aufrechten Gang, wozu der ganze Körperbau den Menschen gleichsam auffodere *), den freien Gebrauch zweier vollkommnen

*) Moscati (in seiner Schrift vom körperlichen wesentlichen Unterschiede zwischen der Struktur der Thiere und der Menschen, Göttingen, 1771. 8.) leugnet zwar dieses Unterscheidungsmerkmal, indem er behauptet, dass der Mensch auf vier Füſsen zu gehen bestimmt sei, weil die Stellung und der Gang auf Vieren fester, bequemer und selbst gesünder sei, als auf zweien, worin die Ursache von vielen dem Menschen eignen Krankheiten liege. Allein zu geschweigen, dass sich aus der Lage des Hinterhauptlochs, der gröſsern Schwere des Hinterhauptes selbst, der Richtung der Augenachse, der Verbindung des Kopfes mit dem Halse, der Bildung des Rückgraths, der Hüften, Schenkel und Füſse u. s. w. die Naturbestimmung des Menschen zum

Hände, die aufrechte Stellung der untern Schneidezähne und das hervorstehende Kinn als solche Unterscheidungsmerkmale angegeben. Vielleicht gehört zu denselben auch der permanente Geschlechtstrieb des Menschen, durch welchen die Natur selbst den Menschen zu einer höhern Art von Geselligkeit einladet, als unter den übrigen Thieren stattfindet, bei welchen jener Trieb nur zu bestimmten Zeiten erwacht *). Als Eigenthümlichkeiten, wodurch sich die weibliche Menschheit von der übrigen weiblichen Thierheit unterscheidet, könnten der monatliche Blutverlust (*menstrua*) und das Jungferhäutchen (*hymen*) angesehn werden, wenn man nicht etwas Aehnliches auch bei einigen Thierarten gefunden hätte **). — Dass der Mensch von Natur wehrlos (*inermis*) sei, wie die Naturbeschreiber gewöhnlich sagen, ist eine grundlose Behauptung. Er kann ja seine Faust ballen und damit einen Gegner zu Boden schlagen, hat Nägel zum Kneifen und Zähne zum

---

aufrecht Stehen und Gehen sehr wohl erweisen lässt: so könnte man vielleicht auch nicht mit Unrecht sagen, dass alle erwachsne und gesunde Menschen ohne Ausnahme nicht aufrecht stehen und gehen würden, wenn uns nicht die Natur selbt dazu nöthigte. Dass in der Wildniss aufgewachsene Menschen auch (aber doch nicht stets) auf Vieren stehen und gehen, beweist nichts dagegen. Denn das könnte wohl durch Nachahmung der vierfüſsigen Thiere geschehen.

*) Es ist merkwürdig, dass, wie die Thiere überhaupt durch permanente Geschlechts-Theile sich vor den Pflanzen auszeichnen, so der Mensch durch permanenten Geschlechts-Trieb sich vor den übrigen Thieren auszeichnet. Offenbar wird dadurch ein ganz andres geselliges Verhältniss unter den Menschen begründet.

**) Ein französischer Arzt, Duvernoy, hat neuerlich in einer dem Nazionalinstitute überreichten Abhandlung über das Hymen sogar beweisen wollen, dass dasselbe sich bei allen (?) Thierklassen finde.

Beifsen, deren als natürlicher Waffen sich auch das zweite Geschlecht häufig bedienen soll. Aber hülflos (*inops*) ist der neugeborne Mensch im höchsten Grade, hülfloser als jedes andre junge Thier. Denn keines bleibt so lange im Zustande der Kindheit, entwickelt so langsam seine natürlichen Kräfte und erlangt daher so spät das Vermögen, selbst zu stehen, zu gehen, sich zu nähren, sich fortzupflanzen. Dagegen ist wieder kein Thier in Ansehung seiner Nahrungsmittel und seines Wohnorts so unbeschränkt als der Mensch, indem dieser die mannigfaltigsten Nahrungsmittel aus allen Naturreichen wählen und in allen nur irgend bewohnbaren Gegenden der Erde sich aufhalten kann; wodurch er eben auch seine Herrschaft über die ganze Erde auszubreiten vermag. Die Modifikazionen, welche dadurch seine Organisazion erhält (woraus die sogenannten Menschenrassen hervorgehn, indem jene Modifikazionen durch Fortpflanzung sich befestigen und zu beständigen Charakteren der Bewohner gewisser Erdstriche werden) muss die Anthropologie näher zu bestimmen suchen. Ob aber um jener Modifikazionen willen mehr als ein Paar von Stammeltern anzunehmen, oder ungeachtet jener Modifikazionen alle Menschen nur von einem solchen Paare abstammen, und wie dieses Paar selbst entstanden sei: das wird wohl ewig für uns Spätlinge der Natur ein Geheimniss bleiben, wenn wir uns in dieser Hinsicht nicht an eine alte Urkunde halten wollen, die uns doch auch darüber nichts begreifliches sagt und wieder mit andern, auf ein weit höheres Alter des Menschengeschlechts hindeutenden, Thatsachen im Widerspruche zu stehen scheint *). Merkwürdig bleibt es indessen immer,

---

*) Eine sinnreiche Hypothese über den natürlichen Ursprung des Menschengeschlechts aus dem Schoofse des Mee-

dass man unter den unzähligen Petrefakten, welche aus einer prädamitischen Welt herstammen, bis jetzt wenigstens noch keinen einzigen zweifellosen Anthropolithen gefunden hat.

§. 143. b.

Wenn wir nun noch einen Rückblick auf die organische Natur überhaupt werfen, so ist Leben der allgemeine Charakter derselben (§. 138). Aber dieses Leben erscheint anders bei den Pflanzen als bei den Thieren, und wieder anders bei den blofsen Thieren als beim Menschen. Das Pflanzenleben ist Leben ohne willkürliche Bewegung und Bewusstsein, das Thierleben aber mit willkürlicher Bewegung und Bewusstsein, und zwar entweder blofs thierisches Leben mit vernunftlosem, oder menschliches Leben mit vernünftigem Bewusstsein.

Anm. Bewusstsein ist nämlich Wissen vom Sein (Fund. §. 41); das Wissen aber ist entweder im blofsen Anschauen und Empfinden befangen oder bis zum freien Denken gesteigert. Dieses Wissen ist nur durch Vernunft möglich. Denn es erfodert eine selbständige Vergleichung und Verknüpfung der Vorstellungen, wobei der Geist auf Erkenntniss des Wahren und Gewissen gerichtet ist. Wahrheit und Gewissheit aber sind Ideen, zu denen sich kein Vernunftloses erhebt. Der Mensch allein weifs also vernünftig, dass er ist und dass andre Dinge aufser

---

res, als dieses noch eine höhere Temperatur hatte und dadurch zur Erzeugung einer Menge von Geschöpfen fähig war, findet sich in Oken's Isis.

ihm sind und zu ihm in einem bestimmten Verhältnisse stehn; er allein ist fähig, mit klarem Selbbewusstsein Ich und Nichtich, Subjektives und Objektives zu unterscheiden und auf einander zu beziehn; er allein weiſs daher auch, was er thut und zu thun hat in Bezug auf sich selbst und andre Dinge. Sein Bewusstsein kann sich demnach vom dunkelsten Gefühle bis zur deutlich gedachten Idee erheben und heiſst ebendarum ein vernünftiges Bewusstsein. Wenn wir nun aber auch als Menschen dieses unser Leben, das Leben mit vernünftigem Bewusstsein unsrer selbst und der ganzen Auſsenwelt, allein für wahres Leben oder für Leben in der eigentlichen Bedeutung erklären wollten — und in der That möchte wohl kein Mensch behaupten, dass er sein Leben noch fortleben würde, wenn ihn irgend ein übermenschliches Wesen in ein Thier oder einen Baum verwandelte und ihm dadurch jenes Bewusstsein raubte — so könnten wir doch nicht mit Fichte (in seinen Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten) sagen: „Nur der Mensch lebt; die Natur ist todt!" Denn es bliebe doch immer eine groſse Anmaſsung von uns Erdgebornen, uns für die einzigen Naturwesen zu halten, die mit vernünftigem Bewusstsein leben. — Uebrigens haben schon die Alten das pflanzenartige, das thierische und das menschliche oder vernünftige Leben als so viele Arten oder Stufen des Lebens unterschieden. Sie machten aber von diesem wohlgegründeten Unterschiede zum Theil eine falsche Anwendung, indem sie z. B. im Menschen selbst eine vernünftige und eine vernunftlose Seele, oder wohl gar drei Seelen (*anima vegetativa*; von der die Fortpflanzung und das Wachsthum des Körpers abhange und die im Unterleibe sitze, *anima sensitiva*, von der Gefühl und Empfindung ausgehe und die in der Brust wohne, und *anima cogitativa* s. *ra-*

20*

tionalis, welche denke und wolle und ihren Sitz im Kopfe habe) annahmen und dann über die Sterblichkeit und Unsterblichkeit dieser verschiednen Seelen weiter spekulirten oder vielmehr phantasirten, auch wohl gar den Ursprung des Bösen aus dem Widerstreite derselben zu erklären suchten *). Doch muss man bei Beurtheilung dieser Meinungen auch auf die personifizirende Bildersprache und die Zweideutigkeit der Ausdrücke ψυχη, *animus* und *anima*, die bald Seele bald Leben bald innere Bewegung überhaupt bedeuten, Rücksicht nehmen. Eben diese Zweideutigkeit scheint die Meinung veranlasst zu haben, dass die Seele das eigentliche und unmittelbare Prinzip alles Lebens sei und daher den Pflanzen sowohl als den Thieren eine eigne Seele inwohnen müsse, welche entweder von aufsen hinein versetzt worden sei oder sich selbst ihren Körper von innen heraus angebildet habe. Auch erhellet zugleich hieraus, dass das Wort Leben bald im weitern bald im beschränktern Sinne genommen werde, und man also vor allen Dingen bestimmen müsse, in welchem Sinne das Wort zu verstehn, ehe man über Dasein oder Mangel des Lebens in einem Dinge oder einer gewissen Art von Dingen streitet. Dass z. B. die Griechen die Thiere allein ζωα nannten, beweist noch nicht, dass sie die Pflanzen für ganz leblos hielten, sondern nur, dass sie das Wort ζωη im engern Sinne

*) Pallas berichtet in den Sammlungen historischer Nachrichten über die mongolischen Völker (Th. 2. S. 61) dass die Lamen oder Lamaiten nicht blofs dem Menschen, sondern auch den Thieren eine doppelte Seele geben, deren eine das Prinzip des Lebens, die andre das Prinzip der Vorstellungen und des Bewusstseins sei und keinen beständigen Sitz im Körper habe, sondern in allen Gliedern umher irre, auch wohl den Körper ganz verlassen könne.

nahmen, wenn sie den Thieren vorzugsweise Leben beilegten. Deswegen konnten sie auch Gott unbedenklich ein ζωον nennen, während es in unsrer Sprache anstöfsig klingt zu sagen: Gott ist ein Thier. Im Griechischen heifst dieses jedoch nichts anders als: Gott ist ein lebendiges Wesen. Wenn wir aber von Gottes Leben reden, so ist dieser Ausdruck dann in seiner höchsten Bedeutung zu nehmen (*vita sensu eminentissimo*). Denn Gott ist das Urleben selbst, der ewige oder unendliche Grund und Quell alles Lebens überhaupt, dessen Erkenntniss freilich unser endliches Vermögen nicht fassen kann.

Der niedern Metaphysik
drittes Hauptstück.

Metaphysische Teleologie.

---

§. 144.

Organische Wesen sind Naturprodukte, die uns als höchst zweckmäfsig erscheinen und daher selbst als Naturzwecke d. h. als von der Natur selbst zweckmäfsig hervorgebrachte Dinge von uns beurtheilt werden müssen. Denn wir nehmen an ihnen nicht blofs subjektive sondern auch objektive, nicht blofs formale sondern auch materiale, nicht blofs äufsere sondern auch innere Zweckmäfsigkeit wahr (§. 67. nebst Anm. 1 und 2).

in der Natur führt: so muss es der Vernunft auch erlaubt sein, diesen Begriff auf die gesammte Natur als ein organisches Ganze (§. 137) zu beziehen und dieselbe als etwas durchaus Zweckmäfsiges d. h. als ein Ganzes zu beurtheilen, in welchem nichts umsonst, sondern alles gegenseitig Zweck und Mittel ist. Diese teleologische Beurtheilungsart der Natur aber darf nicht als konstitutives Prinzip gebraucht werden, um danach den Ursprung der Naturdinge zu erklären, als wenn sie durch eine absichtlich wirkende Technik hervorgebracht wären, sondern blofs als regulatives oder heuristisches, um den genauen Zusammenhang der Naturdinge und ihre gegenseitige Beziehung immer mehr zu erforschen.

Anm. 1. Schon Baco klagte über den Abbruch, den die teleologische Naturbetrachtung der wahren Wissenschaft thue, indem er (*de dign. et augm. scientiarum* III, 4) sagt: „*Tractatio causarum finalium in* „*physicis inquisitionem causarum physicarum expulit et* „*dejecit, effecitque, ut homines in istiusmodi speciosis* „*et umbratilibus causis acquiescerent, nec inquisitionem* „*causarum realium et vere physicarum strenue urgerent,* „*ingenti scientiarum detrimento.*“ — Dieser Nachtheil entsprang aber lediglich aus dem Misbrauche jener Betrachtungsart, indem man sich einbildete, durch die Beantwortung der Frage wozu? oder warum? die Frage nach dem wie? oder wodurch? schon beantwortet zu haben, oder wohl gar diese Frage als irreligios gar nicht einmal aufgeworfen wissen wollte. Allein die teleologische Naturbetrachtung kann nur unter folgenden Einschränkungen zulässig

sein: 1) darf bei Erforschung der Endursachen (des *nexus finalis*) nicht die Erforschung der wirkenden Ursachen (des *nexus effectivi*) vergessen werden, sondern diese muss immer die Hauptsache in der Naturforschung bleiben und jene bloſs Anleitung und Aufmunterung dazu geben; 2) darf die Vernunft, so lang' es ihr um Erkenntniss und Erweitrung ihrer Einsichten zu thun ist, in keinem Falle zu hyperphysischen Erklärungsgründen ihre Zuflucht nehmen, sondern sie muss sich stets innerhalb der Gränzen physischer Untersuchung halten. Die Natur muss also nicht bloſs als *natura naturata,* sondern auch als *natura naturans,* betrachtet werden. Dabei bleibt aber der Vernunft in moralisch-religioser Hinsicht immer gestattet, eine noch höhere *natura naturans* vorauszusetzen, d. h. ein höchstes Wesen als ersten oder letzten übersinnlichen Grund der gesammten Natur gläubig anzunehmen und dasselbe auch als höchsten moralischen Gesetzgeber zu verehren (Fund. §. 84). Sobald man nun die teleologische Naturbetrachtung mit jenen Einschränkungen anwendet: so entspringt daraus nicht nur nicht der mindeste Nachtheil für die Wissenschaft, sondern diese gewinnt selbst dadurch; und auf der andern Seite wird auch die religiose Ansicht der Natur alsdann nicht durch die physischen Naturforschungen verdrängt. Daher setzt Baco in der vorhin angeführten Stelle mit Recht hinzu: „*Neque vero ista res*“ — nämlich *inquisitio causarum vere physicarum* — „*in dubium vocat providen-* „*tiam divinam, aut ei quicquam derogat, sed potius* „*eandem miris modis confirmat et evehit.*“ — Ebendeshalb haben auch die gröſsten Naturforscher teleologische Untersuchungen mit dem gröſsten Eifer angestellt und auf's nachdrücklichste empfohlen, ohne ihrer Wissenschaft etwas dadurch zu vergeben. Unter andern äuſsert sich ein berühmter Naturforscher

unsrer Zeit hierüber auf folgende Art: „Das einzige „System, welches das Ganze umfasst und doch schnell, „ohne Umschweife, zur Natur selbst führt, ist das „teleologische. Die Verbindung der Dinge unter „einander nach Zwecken leitet sogleich zur Beob- „achtung und verkettet alles in einen genauen Zu- „sammenhang. Jedem Dinge wird seine nothwen- „dige Stelle in diesem Ganzen zugesichert, und die „Vernunft befriedigt, indem sie überall die Zeugen „einer schaffenden Vernunft sieht. Wir dürfen es „nicht vergessen, dass aus der Schule der Teleologie „die eifrigsten Beobachter der Natur hervorgingen und „dass wir ihnen die wichtigsten Entdeckungen und „Beobachtungen zu danken haben. Sie begeisterte „den grofsen Linné, und er verbreitete seinen Enthu- „siasmus auf das ganze gebildete Europa. Auch giebt „es keinen reinern, den Geist mehr stärkenden und „erhebenden Genuss, als die Erforschung der Natur in „dieser Rücksicht. Sie stellt sich uns dann als ein „Kunstwerk dar, in dessen Theilen die Vernunft mit „Bewunderung die vollkommenste Harmonie erkennt, „dessen Schöpfung ihr aber unerforschlich bleibt, „wie ihr sogar die Schöpfungen jener matten Kopien „der Natur, die dichterischen Phantasien, unerforsch- „lich sind.“ — Aber — „die Teleologie muss eine „durchaus abgesonderte Wissenschaft sein, sie darf „nicht den geringsten“ [bestimmenden] „Einfluss „auf die eigentliche Naturkunde haben; sie kann „nur zur Befriedigung der Vernunft, welche ein durch- „gängig verbundnes Ganze sucht, dienen.“ S. Link über die Naturphilosophie, S. 153—155.

Anm. 2. Man mag die Zweckmäfsigkeit der Natur, wenn man über dieselbe dogmatisch philosophirt, aus einer unabsichtlichen Technik (durch blinden Zufall nach dem Systeme des Kasualismus, oder durch blinde Nothwendigkeit nach dem

Systeme des Fatalismus) oder aus einer absichtlichen Technik (durch die entweder an sich selbst oder mittels einer inwohnenden Weltseele lebendige und nach Zwecken wirkende Materie nach dem Systeme des Hylozoismus, oder durch die nach Zwecken schaffende Gottheit nach dem Systeme des Theoplastizismus) erklären: so verwickelt man sich immer in eine Menge von unauflöslichen Schwierigkeiten, indem man stets den Foderungen der Vernunft auf der einen oder andern Seite Abbruch thut. Denn blinder Zufall und blinde Nothwendigkeit sind Undinge (§. 84. Anm. 3 und 4) aus denen sich nichts erklären lässt. Auch herrscht für den Zufall zu viel Nothwendigkeit und für die Nothwendigkeit zu viel Zufälligkeit in dem Organismus der Natur, als dass man solche Erklärungsprinzipien für befriedigend halten könnte. Der Hylozoismus aber widerstreitet anderweiten naturphilosophischen Grundsätzen (§. 126. Anm. 2. und §. 142. Anm. 2) eben so sehr als der Theoplastizismus, der seine Zuflucht zu einem völlig hyperphysischen Prinzipe nimmt. — Wir werden also zwar von dem teleologischen Satze: Alles in der Natur ist zweckmäſsig oder Nichts in der Welt ist umsonst, für die reflektirende Urtheilskraft Gebrauch machen, d. h. sowohl die organischen Naturprodukte selbst als mittels derselben auch die gesammte Natur, indem wir darüber reflektiren, als etwas Zweckmäſsiges beurtheilen dürfen, um mittels dieses Leitfadens alle möglichen Beziehungen der Dinge auf einander zu entdecken. Aber wir werden uns auch zugleich bescheiden müssen, einzugestehn, dass, da die Sinnenwelt mit allem, was sie enthält, nur als Erscheinung für uns erkennbar ist, wir nicht entscheiden können, ob es nicht irgend ein gemeinschaftliches Prinzip der organischen und der unorganischen Erscheinungen in der Natur gebe,

welches dort unter der Form eines besondern Technizismus (als Kausalität nach Begriffen) hier aber unter der Form des Mechanismus und Chemismus (als Kausalität ohne Begriffe) wirksam sei. Diese kritische Ansicht von der Zweckmäfsigkeit der Natur kann man den teleologischen Transzendentalismus nennen, indem sie sich auf die transzendentalen Bedingungen unsrer Erkenntniss bezieht (§. 13. Anm. 3).

§. 146.

Wenn die Natur überhaupt nach dem Begriffe der Zweckmäfsigkeit beurtheilt, mithin die gesammte Natur als ein System von Zwecken betrachtet werden soll: so muss auch unter den Naturdingen eine gewisse Unterordnung stattfinden, vermöge deren einige Dinge als Zwecke gedacht in der Naturordnung einen höhern Rang behaupten als andre.

§. 147.

Den organischen Naturdingen kommt eine innere Zweckmäfsigkeit zu, den unorganischen aber blofs eine äufsere (§. 144). Denn da dieselben aus mechanisch-chemisch wirkenden Ursachen begreiflich und ihre Theile nicht Glieder eines in sich selbst vollendeten, sich selbst erhaltenden und fortbildenden Ganzen sind (§. 136): so können auch diese Theile nicht auf einander als Mittel und Zwecke unter der Idee des Ganzen, sondern das Ganze selbst muss in einer durchaus zweckmäfsigen Natur als Mittel auf etwas Andres, das in sich selbst zweckmäfsig ist,

als Zweck bezogen werden. Die unorganischen Naturdinge sind also als bloſse Mittel für die organischen Wesen anzusehn, oder mit andern Worten: Das Leblose in der Natur ist bloſs für das Lebendige vorhanden.

Anm. Nach diesem Grundsatze urtheilen wir, wenn wir annehmen, dass jene groſsen Weltkörper, welche wir am Himmel als leuchtende Scheiben und Punkte in zahlloser Menge wahrnehmen, eben so wie unsre Erde von lebenden Geschöpfen bewohnt seien. Der Gedanke, dass auf allen diesen Körpern, deren jeder vielen Millionen lebender Wesen Aufenthalt, Nahrung und Wirkungsgegenstände in Menge darbieten könnte, eine ewige Todtenstille herrsche, ist der betrachtenden Vernunft gleichsam unerträglich, und er wird ihr desto unerträglicher, je mehr sie die Gröſse und Herrlichkeit des Weltbaues durchschauen lernt. Sie kann sich nicht einmal mit der Annahme lebender Wesen von untergeordnetem Range begnügen, sondern sieht sich (nach der im folgenden §. entwickelten Betrachtungsweise) genöthigt, mit lebenden Wesen der vollkommensten Art, die sie nur kennt, also mit vernünftigen, das Weltall zu bevölkern. Freilich folgt daraus nicht, dass es nicht einzele Weltkörper geben könne, die entweder noch nicht oder nicht mehr so bevölkert sind, da es ja selbst auf unsrer Erde Stellen giebt, von welchen dasselbe gilt. Und so mag auch die Erde im Ganzen einmal unbevölkert gewesen sein oder es einst wieder werden. Denn alles Einzele der Natur entwickelt sich in der Zeit und kann auch wieder untergehn, während das Ganze beharret. Dass aber alle jene groſsen Weltkörper nur um des Menschen willen daseien, etwa um ihm zu leuchten oder sein Auge zu ergötzen, ist eine so kleinliche Vorstellung,

dass sie nur auf der niedrigsten Bildungsstufe, wo das Gemüth nach dem grobsinnlichen Scheine urtheilt, stattfinden kann.

§. 148.

Unter den organischen Naturdingen muss aber selbst wieder eine Unterordnung nach ihrer verhältnissmäſsigen Vollkommenheit und daher entspringenden Werthhaftigkeit stattfinden, so dass die Gewächse als Mittel für die Thiere und die vernunftlosen Thiere sammt jenen als Mittel für die vernünftigen, die Menschen, angesehn werden, indem diese die einzigen Wesen auf Erden sind, welche nicht nur im Ganzen die vollkommenste Organisazion haben; sondern auch sich von der Zweckmäſsigkeit selbst Begriffe bilden und daher selbeigne Zwecke setzen können. Das Vernunftlose in der Natur ist demnach bloſs für das Vernünftige vorhanden.

Anm. Dass in mancherlei Hinsicht die Menschen den übrigen Thieren, und die Thiere überhaupt den Gewächsen dienen, leidet keinen Zweifel. Aber daraus folgt nicht, dass die Gewächse in der Reihe der Zwecke einen höhern Rang als die Thiere, und diese, wieferne sie vernunftlos sind, einen höhern Rang als die Menschen behaupten. Denn jener Umstand beweist nur die Zweckmäſsigkeit der Natur überhaupt in allen ihren Theilen. Da aber die Natur selbst den Menschen mit allen Anlagen ausgestattet hat, durch welche er alles Uebrige in der ihn umgebenden Natur seinen Zwecken unterwerfen kann: so muss er auch in der Reihe der Naturzwecke obenan stehen. — Eben so leidet es zwar keinen Zwei-

fel, dass der Mensch in manchen Stücken von diesem und jenem Thiere übertroffen wird (z. B. an Schärfe einzeler Sinne, Stärke, Schnelligkeit u. d. g.). Aber daraus folgt wieder nicht, dass er unvollkommner als jene Thiere organisirt sei. Sobald man auf das Ganze der Organisazion sieht, springt der Vorzug des Menschen sogleich in die Augen (§. 143. Anm. 1). Endlich verfolgt das vernunftlose Thier allerdings auch seine Zwecke wie der Mensch. Aber dem Thiere sind seine Zwecke von der Natur so bestimmt gesetzt, dass es dieselben blindlings oder instinktmäſsig verfolgt; der Mensch hingegen ist sich seiner Zwecke bewusst und bildet sich beliebige Zwecke, so dass er auch von dieser Seite den höchsten Platz behauptet. Der Mensch muss also in dem Systeme der natürlichen Zwecke als der letzte Zweck der Natur innerhalb der Sphäre, die ihm die Natur zum Wohnplatz angewiesen hat, beurtheilt werden.

§. 149.

Letzter Zweck der Natur kann der Mensch nur insoferne sein, als er selbst ein Naturwesen ist und alles an, in und durch ihn nach Naturgesetzen geschieht. In dieser Rücksicht scheint die Natur es durch ihre gesammte Einrichtung darauf angelegt zu haben, dass der Mensch sich nach und nach immer mehr entwickle und ausbilde, damit er so physisch vollkommen als möglich d. h. zur Erreichung aller möglichen von ihm selbst zu entwerfenden und innerhalb des Kreises seines Daseins und Wirkens ausführbaren Zwecke geschickt werde. Die Natur sucht also den Men-

schen zn kultiviren. Kultur als Tauglichkeit zu allerlei (selbst moralischen) Zwecken, nicht aber möglich gröſstes Wohlsein oder Glückseligkeit ist mithin die natürliche Bestimmung des Menschen d. h. das Ziel, zu welchem ihn die Natur selbst hinführt.

Anm. 1. Wenn wir über die innere Natur des Menschen und sein Verhältniss zur äuſsern Natur teleologisch reflektiren, um seine natürliche (nicht sittliche) Bestimmung auszumitteln, so verdienen vornehmlich folgende Umstände in Erwägung gezogen zu werden:

1) versagt die Natur dem Menschen den Instinkt fast ganz, und wo sie ihn gab, wenigstens diejenige Bestimmtheit desselben, durch welche das Thier meist sicher zu seinem Ziele geführt wird *). Dadurch sieht sich der Mensch genöthigt, nachzudenken und so ein höheres Thätigkeitsprinzip in sich zu entwickeln, das ihn, gehörig entwickelt, viel weiter als irgend ein noch so bestimmter Naturtrieb führen kann. Denn je bestimmter dieser wirkt, desto beschränkter ist auch die Thätigkeit des von ihm geleiteten Wesens.

2) giebt die Natur dem Menschen nur wenig Schutz gegen feindselige Einwirkungen der Auſsenwelt. Die natürlichen Waffen, die er besitzt, sind äuſserst unzureichend, wenn er sie nicht geschickt brauchen

*) Bei dem Menschen wirkt eigentlich nur der Geschlechtstrieb instinktartig, von welchem die Erhaltung der Gattung abhangt. Es ist aber doch bemerkenswerth, dass die Natur auch hier dem Menschen gewisse eigenthümliche Hindernisse in den Weg legt, und dass ganz unschuldige und unerfahrne Personen in diesem Punkte weit einfältiger und unbehülflicher sind, als selbst die dümmsten Thiere.

und mit künstlichen vereinigen lernt; und seine natürlichen Bedeckungen schützen ihn fast gar nicht gegen Verletzungen von aufsen und das Ungemach der Witterung. Der Mensch wird also auch dadurch zum Nachdenken und zur Anstrengung seiner Naturkräfte genöthigt.

3) lässt die Natur den Menschen sehr langsam emporwachsen, wodurch einerseit seine Kindheit so hülflos und hülfbedürftig wird, dass er ohne fremde Hülfe gar nicht fortdauern könnte, anderseit aber seine Organisazion stetiger entwickelt werden und sein ganzes Wesen zu höherer Reife gelangen kann. Jenes regt die sympathetischen Neigungen auf und macht die Menschen geselliger, dieses giebt ihnen mehr Nachdruck und Ausdauer in ihrer Wirksamkeit.

4) wenn nun der Mensch allmählich so weit gereift ist, dass er seine Gattung fortpflanzen kann: so nöthigt ihn die Permanenz des darauf sich beziehenden Triebes in Gemeinschaft mit dem oft kollidirenden Selberhaltungstriebe zu dauerhaftern Verbindungen mit andern Wesen seiner Gattung und zu mancherlei anstrengenden Kraftäufserungen, durch welche er eben seine Kräfte immer mehr übt und erweitert.

5) dadurch, dass die Natur den Menschen fähig machte, sowohl in allen Zonen und Klimaten der Erde auszudauern, als auch in allen Naturreichen Nahrungsmittel zu finden, beförderte sie dessen Verbreitung auf der ganzen Erde und reichte ihm eine unendliche Menge von Bildungsmitteln dar.

6) endlich scheint die Natur selbst durch die aufrechte Stellung des menschlichen Körpers den Blick des Menschen auf etwas Höheres hinzurichten, damit er sich vom Staube erhebe und durch Ausbildung seines Geistes zu edleren Naturen emporschwinge. Es ist daher eine ganz falsche, des Menschen selbst unwürdige, Vorstellung von der natür-

lichen Bestimmung desselben, wenn man meint, dass er seine bereits errungene Kultur aufgeben und zur ursprünglichen Rohheit (die man fälschlich Naturstand nennt) zurückkehren müsse, wenn er jener Bestimmung gemäß leben wolle. Immer weiter streben soll er vielmehr, damit er nicht auf halben Wege stehen bleibe. Die Natur hat aber auch schon durch die Uebel, die sie mit der Halbkultur verknüpft hat, dafür gesorgt, dass der Mensch nicht stets, wenn auch vielleicht hier und dort lange Zeit, auf dieser Stufe stehen bleiben kann *).

Anm. 2. Dass höchst mögliches Wohlsein oder

---

*) Bekanntlich behauptete Rousseau in seinem *discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes*, dass der Mensch nur durch Abweichung von der Natur oder seiner natürlichen Bestimmung in den Kulturstand übergehe und daher dieser Stand ein erkünstelter, jener Bestimmung widerstreitender, mithin un- oder widernatürlicher Zustand sei. Diese mit so viel sophistischer Beredsamkeit ausgeführte Behauptung hat auch in unsern Zeiten noch nicht alle Anhänger verloren, wie Wendeborn's Vorlesungen über die Geschichte des Menschen und seine natürliche Bestimmung (Hamburg, 1807. 8.) beweisen, indem hier jene Behauptung alles Ernstes wiederholt und selbst die Vernunft mit ihren Ideen vom Höchsten und Heiligsten für etwas Unnatürliches erklärt wird. Aber schon Bonnet hat in seiner *lettre au sujet du discours etc.* (*Merc. de France, Oct.* 1755, *und Oeuvr. T.* 18) dagegen bemerkt, dass der Kulturstand nichts anders als eine natürliche Folge der innern Gesetzmäßigkeit der menschlichen Natur sei. Bendavid in seinem Aufsatze über den Menschen als Kunstwerk (N. Berl. Monatschr. Nov. 1807) sieht in diesen entgegengesetzten Behauptungen eine Antinomie oder einen Widerstreit der Vernunft mit sich selbst. Allein die Vernunft kann schon ihrem Wesen nach einzig und allein den Kulturstand als den wahrhaft menschlichen anerkennen. Die entgegengesetzte Behauptung ist daher nur eine Paradoxie oder Bizarrerie dieser oder jener (individualen) Vernunft.

Glückseligkeit die natürliche Bestimmung des Menschen sei, ist eine Behauptung, welcher die Erfahrung offenbar widerstreitet. Denn wie vieles thut die Natur nicht, wodurch unser Wohlsein gestört wird! Aber ebendadurch zwingt sie uns zur Kultur, indem sie uns nöthigt, unsre Kräfte anzustrengen und über die Mittel nachzudenken, jenen zerstörenden Einflüssen vorzubeugen oder sie zu mildern. Für unser Wohlsein würde die Natur weit besser gesorgt haben, wenn sie uns auf der einen Seite weniger empfindlich und verletzbar und auf der andern durch recht bestimmte Instinkte in unsrer ganzen Thätigkeit geleitet hätte. Hiezu kommt, dass die Glückseligkeit in der Vorstellung der Menschen unendlich mannigfaltig ist und daher die Natur, wenn sie auch wollte, durch ihre allgemeine Gesetzmäßsigkeit die Menschen gar nicht zur Glückseligkeit führen könnte. Glückseligkeit als solche ist daher etwas ganz Schimärisches, durchaus Unerreichbares *). Aber, sagt man, die Natur gab uns ja den Trieb nach Wohlsein und befriedigt ihn auch durch so mannigfaltige Genüsse. Allerdings. Nur folgt daraus weiter nichts, als dass dieser Trieb eben auch ein Mittel sei, durch welches uns die Natur zur Kultur führt. Denn ohne Kultur kann der Mensch weder die allgemeinen in der Natur liegenden Bedingungen seines Wohlseins ausfindig machen, noch die Hindernisse desselben entfernen. Die Herbeischaffung und Zubereitung seiner Nahrungsmittel, Kleider, Wohnungen, Arzneien u. s. w., die Beschützung seines Lebens und Eigenthums gegen wilde Thiere, Feuer, Wasser u. s. w. —

*) Vergl. Fund. §. 80. Anm. 3. und §. 84. Anm. 5, wo auch der Unterschied zwischen Glückseligkeit und Seligkeit, die gar nicht zum Physischen gehört, auseinandergesetzt ist.

dieſs alles fodert Kultur. Auf diese also müssen alle Anstalten der Natur, selbst die, welche sich zunächst auf unser Wohl und Wehe beziehn, in einem physisch-teleologischen Systeme bezogen werden.

Anm. 3. Wenn wir hier den Menschen physisch-teleologisch als letzten Zweck der Natur betrachten: so ist eigentlich bloſs von demjenigen die Rede, wozu die Natur nach ihren Gesetzen den Menschen als Naturwesen führt. Wenn wir nun ferner behaupten, dass die Natur den Menschen zur Kultur führe: so ist damit noch nicht die Frage beantwortet, wozu denn diese Kultur selbst dienen d. h. was für einen noch höhern Zweck der kultivirte Mensch verwirklichen solle. Diese Frage aber kann in einer physischen Teleologie gar nicht beantwortet werden, sondern gehört in die ethische (§. 96. Anm.). Sie setzt nämlich voraus, dass die Vernunft uns einen Zweck vorhalte, welcher der schlechthin höchste sei und zu welchem sich die gesammte Natur zugleich mit den Menschen als Naturwesen nur als Mittel verhalte, also ein **Endzweck** (τελος κατ' ἐξοχην). Dass es einen solchen gebe, lehrt schon die Grundlehre (Fund. §. 83). Das Weitere darüber aber lehrt die praktische Philosophie.

Der angewandten Erkenntnisslehre
zweiter Abschnitt.

Metaphysik der übersinnlichen Natur
oder
höhere Metaphysik.

§. 150.

Die metaphysische Naturforschung, wieferne sie bloſs auf die sinnliche Natur gerichtet ist, befriedigt die spekulirende Vernunft nicht, weil innerhalb dieser Natur alles Wahrnehmbare relativ und bedingt, mithin endlich und beschränkt ist. Sie erhebt sich daher mit ihren Ideen zu einer übersinnlichen Natur, in welcher sie das Absolute und Unbedingte zu finden hofft. Indem sie nun die durch jene Ideen gedachten Dinge als wirkliche Erkenntnissgegenstände behandelt und unter dieser Voraussetzung die rein metaphysischen Begriffe und Grundsätze auf dieselben anwendet: so versucht sie eine Metaphysik der übersinnlichen Natur zu entwerfen, die daher auch zur angewandten Metaphysik gerechnet werden kann (§. 93).

§. 151.

Da aber alles, was als übersinnlich gedacht wird, bloſses Noumen und deshalb keine Erkenntniss desselben im eigentlichen und strengen Sinne möglich ist (§. 91. Anm.): so bleibt der spekulirenden Vernunft, die sich nicht mehr anmaſsen will, als sie zu leisten vermag, in dieser Hinsicht nichts weiter übrig, als ihre eignen Spekulazionen kritisch zu untersuchen d. h. diejenigen metaphysischen Dogmen und Systeme, auf welche die Vernunft geführt wird, wenn sie übersinnliche Dinge als angebliche Erkenntnissgegenstände behandelt, ihrem Gehalte nach zu prüfen und zu würdigen.

Anm. Da unsre Vernunft von jeher über dasjenige spekulirt hat, was jenseit der Gränzen aller Erfahrung liegt (über Gottheit, Anfang des Weltalls, künftiges Leben, Geisterwelt u. s. w.): so sind dadurch eine Menge metaphysischer Lehrmeinungen und Lehrgebäude entstanden, auf welche sich die Metaphysik als Erkenntnisslehre allerdings einlassen muss. Sie kann sich aber nur soferne darauf einlassen, als es der in der Grundlehre vorgezeichneten echten Philosophirmethode gemäſs ist (Fund. §. 119). Sie wird daher jene Dogmen und Systeme nach ebenderselben Methode prüfen und würdigen müssen, um die Gültigkeit derselben zu beurtheilen. Die Hauptfrage wird folglich immer sein: Ist von diesem oder jenem Gegenstande eine wahre Erkenntniss aus bestimmten und gewissen Prinzipien möglich? Sollte sich nun diese Frage nicht bejahend beantworten lassen, so wird sich die Vernunft darum nicht dem Skeptizismus Preis geben und alles Uebersinnliche be-

zweifeln oder verleugnen, wohl wissend, dass selbst ihre praktischen Ideen und Foderungen auf das Uebersinnliche hindeuten. Der Zweck einer kritischen Metaphysik der übersinnlichen Natur wird vielmehr sein, durch Vernichtung einer eitlen Spekulazion den im Innersten des Menschen so tief gewurzelten Glauben an das Uebersinnliche gegen diejenigen Zweifel in Schutz zu nehmen, welche eben auch von Seiten der Spekulazion aus Misverstand dagegen erhoben worden. Indem also die Vernunft durch Philosophiren über das Uebersinnliche einsehen lernt, dass sie auf alles angemaſste Wissen in Ansehung desselben Verzicht leisten müsse: so wird sie desto leichter einer anderweiten, festern und zuverlässigern, Ueberzeugung Raum geben können.

§. 152.

Da es drei Hauptideen der reinen theoretischen Vernunft giebt (§. 91) nämlich 1) die Idee von der menschlichen Seele als einem absoluten Subjekte oder einer einfachen Substanz, 2) die Idee vom Weltalle als einem absoluten Objekte oder einem totalen Inbegriffe des in Raum und Zeit zwar Seienden, aber nicht in seiner Totalität Erscheinenden, 3) die Idee von der Gottheit als einem absoluten Urgrunde alles Subjektiven und Objektiven oder einem allerrealesten Wesen: so zerfällt die Metaphysik der übersinnlichen Natur wieder in drei besondre Hauptstücke, welche metaphysische Psychologie, Kosmologie und Theologie heiſsen.

Der höhern Metaphysik erstes Hauptstück.

Metaphysische Psychologie.

§. 153.

Die metaphysische Psychologie oder razionale Seelenlehre unterscheidet sich von der empirischen, welche einen Theil der Anthropologie ausmacht (Fund. §. 132. Anm.) dadurch, dass sie die menschliche Seele nicht, wie diese, als einen Gegenstand des innern Sinnes oder der Erfahrung (*animus phaenomenon*) sondern als ein blofses Vernunftding (*animus noumenon*) betrachtet, indem sie von der Vorstellung eines denkenden Wesens überhaupt ausgeht und daraus allein ihre Lehrsätze *a priori* abzuleiten sucht.

Anm. Der Satz: Ich denke oder ich bin ein denkendes Wesen, ist es eigentlich, auf welchem die ganze metaphysische Seelenlehre ruhen soll. Nun drückt zwar dieser Satz eine unbezweifelte Thatsache des Bewusstseins aus, ist folglich unmittelbar gewiss, und wurde daher auch der Logik als einer Lehre von den Regeln des Denkens zum Grunde gelegt (Log. §. 13). Allein er sagt

nichts über die Beschaffenheit des denkenden Subjektes an sich aus. Daher werden alle Sätze der metaphysischen Seelenlehre, welche darüber Auskunft geben sollen, nur durch Paralogismen aus jenem Satze abgeleitet werden können (Log. §. 115).

§. 154.

Der ganze Inhalt der metaphysischen Seelenlehre lässt sich in folgende Hauptsätze zusammenfassen: Das Ich, welches denkt und die menschliche Seele genannt wird, ist eine Substanz, und zwar eine einfache, zu allen Zeiten numerisch-identische, und mit einem organischen Körper (durch welchen sie auch mit den übrigen Gegenständen im Raume in Verbindung steht) verbundne Substanz; woraus dann ferner die Unkörperlichkeit (*immaterialitas*) die Geistigkeit (*spiritualitas*) die Unzerstörbarkeit (*incorruptibilitas*) und die Unsterblichkeit (*immortalitas*) der menschlichen Seele gefolgert wird.

§. 155.

Dass das Denkende in uns an und für sich betrachtet eine Substanz sei, scheint daraus zu folgen, dass es sich selbst bei allem Denken als Subjekt, nicht aber als blofses Prädikat eines andern Dinges vorstellt. Allein da dieses Vorstellen keine beharrliche Anschauung von einem denkenden Subjekte, sondern ein blofser Gedanke ist, der alle unsre übrigen Vorstellungen begleitet: so kann daraus die Substanzialität

der Seele nicht mit Sicherheit gefolgert werden. Dadurch verlieren aber auch alle übrigen Sätze der metaphysischen Seelenlehre ihre Gültigkeit.

Anm. 1. Wenn der Begriff der Substanzialität auf etwas dergestalt bezogen werden soll, dass es als ein wirkliches Ding erkannt werde: so muss mir dasselbe als ein solches durch eine beharrliche Anschauung gegeben sein (§. 46 und 81) d. h. ich muss etwas wahrnehmen, das die Zeit durch ein bestimmtes Quantum anschaulicher und empfindbarer Realität erfüllt. Diefs findet aber blofs in Ansehung der äufsern Gegenstände oder der Dinge im Raume statt. Im innern Sinne ist alles in einem beständigen Wechsel begriffen, so dass es Zustände giebt, in welchen selbst alle Gedanken und mit ihnen das Ich-denke, welches sie sonst begleitet, verschwindet. Es ist also zwar richtig, dass, wenn Gedanken überhaupt in meinem Bewusstsein vorkommen, alle mit dem Ich-denke verknüpft sind, d. h. dass ich mich derselben als meiner Gedanken bewusst bin, dass ich sie also alle auf mich selbst als Subjekt beziehe, mithin mich im Denken nie als Prädikat eines andern Dinges betrachte. Aber daraus folgt nicht schlussrecht, dass ich, blofs als denkendes Wesen betrachtet, ein für sich selbst bestehendes Ding oder eine Substanz sei, indem ich von mir selbst als einem blofs denkenden Wesen gar keine beharrliche Anschauung habe. Der Beweis für die Substanzialität der Seele würde also syllogistisch ausgedrückt als ein Zweideutigkeitsschluss (*sophisma amphiboliae*, und zwar als *fallacia a dicto secundum quid ad dictum simpliciter* — Log. §. 116. Anm. Nr. 2) auf folgende Art erscheinen:

Was blofs als Subjekt vorgestellt (angeschaut und gedacht) wird, ist Substanz;

Nun wird das Denkende in mir bloſs als Subjekt
vorgestellt (gedacht);
Also ist es Substanz.

Im Obersatze wird nämlich das Vorstellen so genommen, dass es nicht bloſs das Denken, sondern zugleich das Anschauen bedeutet (also *secundum quid*); im Untersatze aber so, dass es bloſs das Denken anzeigt (also *simpliciter*).

Anm. 2. Hieraus folgt von selbst, dass auch alle übrigen Lehrsätze der razionalen Psychologie nicht minder grundlos sind, weil sie sich alle auf die vorausgesetzte Substanzialität der Seele beziehn. Dass nämlich das Ich, welches denkt, bei jedem Denken nur als Einheit, nicht als eine Vielheit von Subjekten gedacht werde, leidet keinen Zweifel. Aber dass dieses logisch einfache Subjekt darum auch real einfach d. h. eine einfache Substanz sei, folgt daraus nicht. Ferner ist es gewiss, dass ich alles Mannigfaltige, dessen ich mir im Denken nach und nach bewusst werde, in einem und demselben Bewusstsein zusammenfasse, weil ich diese Gedanken sonst nicht meine Gedanken nennen könnte. Aber es folgt nicht aus dieser bloſs qualitativen Einheit (Einerleiheit des Bewusstseins der Gedanken) eine quantitative (Einerleiheit des denkenden Subjektes als eines realen Objektes) mithin keine numerische Identität des Denkenden, wozu eine fortdauernde Anschauung von ihm als einem und demselben Dinge nöthig sein würde. Endlich ist es unbezweifelt, dass ich mich als denkendes Wesen von allen Dingen auſser mir und selbst von meinem Körper unterscheide. Dass aber ohne einen solchen Körper und äuſsere ihn umgebende Gegenstände ich als denkendes Wesen oder andre mir ähnliche denkende Wesen existiren können, folgt daraus ganz und gar nicht. Was wir in Gedanken trennen, ist darum

nicht auch in der Wirklichkeit trennbar, so dass Eins ohne das Andre für sich bestehen könnte.

§. 156.

Die Annahme, dass die Seele ein einfaches, von aller Materie wesentlich verschiednes, bloſs geistiges Wesen sei, heiſst der **Immaterialismus** oder **Spiritualismus**. Wie nun die Unerweislichkeit derselben schon aus der bisherigen Untersuchung erhellet: so sind auch die empirischen Gründe dafür, welche von dem **steten Flusse** und der **groſsen Mannigfaltigkeit der körperlichen Theile** hergenommen sind (als wodurch die Identität des Bewusstseins und das Vergleichen, Trennen und Verbinden der Vorstellungen aufgehoben werden soll, wenn man nicht eine besondre einfache Substanz als Prinzip jenes Bewusstseins und dieser Thätigkeiten annehme) von keiner Bedeutung. Denn wie eine solche Substanz sich ihrer selbst bewusst sein, und gegebne Vorstellungen vergleichen, trennen und verbinden könne, ist eben so unbegreiflich.

Anm. Da durch das Ein- und Ausathmen der Luft, den Genuss und die Verarbeitung der Nahrungsmittel, Einsaugungen und Ausdünstungen, und andre Umstände immerfort gewisse Stoffe mit dem Körper vereinigt und von demselben getrennt werden: so ist es gewiss, dass jeder Mensch nach einer Reihe von Jahren einen ganz andern und gleichsam neuen Körper erhält. Wie wäre nun, fragt der Spiritualist, bei diesem steten Flusse körperlicher Theile ein und dasselbe Bewusstsein in uns möglich, wie

könnten wir uns immerfort als dasselbe Individuum, als dieselbe Person denken, wenn nicht ein geistiges, jenem Flusse nicht unterworfenes Wesen in uns wohnte? — Hierauf kann man zuvörderst mit dem bekannten *Non liquet* antworten; was hier um so gültiger ist, da der Spiritualist eben so antworten muss, wenn man ihn fragt, wie ein Ding sich seiner selbst bewusst sein könne. Sodann aber könnte man auch sagen, dass, da die Verändrung unsers Körpers nicht auf einmal, sondern allmählich und unmerklich geschehe (indem die neuen Theile nach und nach an die Stelle der alten treten und nun durch ihr Verhältniss zu den übrigen dieselben Bestimmungen annehmen, welche den abgegangenen zukamen) allerdings in dem innern Sinne durch den äufsern, der die Verändrung nicht wahrnimmt, die Vorstellung von der Identität des Subjekts veranlasst werden könne; welche Identität dann freilich nur scheinbar wäre, indem sie auf der natürlichen Täuschung beruhte, dasjenige für dasselbe zu halten, was uns mit denselben Bestimmungen erscheint. — Was den zweiten Grund betrifft, so ist es freilich wahr, dass die Theile unsers Körpers sehr mannigfaltig sind und einige derselben ziemlich weit aus einander liegen. Wenn aber deshalb wieder gefragt wird, wie bei dieser Mannigfaltigkeit und Entfernung der Körpertheile das Vergleichen, Trennen und Verbinden unsrer Vorstellungen ohne ein einfaches geistiges Prinzip dieser Thätigkeiten stattfinden könne: so kann zuvörderst wieder unser Nichtwissen eingestanden, sodann aber bemerkt werden, dass vermöge der Organisazion dennoch in jener Mannigfaltigkeit Einheit und bei jener Entfernung innige Verbindung stattfinde; wodurch dann jener Grund sein Hauptgewicht verliert. — Uebrigens ist es bekannt, dass, wenn die Alten die Seele einfach nannten, sie darunter nicht jene absolute

Einfachheit oder völlige Unkörperlichkeit verstanden, deren Begriff zuerst DES CARTES, der Stifter des immaterialistischen oder spiritualistischen Systems, entwickelt hat, sondern eine bloss relative oder komparative, nämlich die Unvermischtheit des Seelenwesens mit heterogenen Theilen, so dass z. B. einige die Seele für reines Feuer, andre für reinen Aether u. s. w. hielten. Da nun gleichwohl Viele derselben an die Unsterblichkeit der Seele glaubten: so folgt auch hieraus, dass dieser Glaube von metaphysischen Spekulazionen völlig unabhängig sei.

§. 157.

Die Annahme, dass es gar kein von der Materie verschiednes Prinzip geistiger Thätigkeiten im Menschen gebe, sondern alle Thätigkeiten, welche man der Seele beilege, eigentlich nur Verrichtungen des Körpers seien, heifst der Materialismus oder Antispiritualismus, lässt sich aber eben so wenig durch allgemeingültige Gründe rechtfertigen, als die entgegengesetzte Behauptung. Denn da sich jene innern Thätigkeiten aus der erkennbaren Beschaffenheit der Materie, sowohl der rohen als der organischen, keineswegs erklären lassen: so können weder die zweideutigen Erfahrungen, welche die Abhängigkeit jener Thätigkeiten vom Körper darthun, noch die allgemeinen Räsonnemens, durch welche man den Materialismus zu unterstützen gesucht hat, als haltbare Stützen dieses Systems angesehn werden.

Anm. Wenn die Materialisten es versuchten, Denken, Wollen, und andre Geistesthätigkeiten aus

den Eigenschaften der Materie (Ausgedehntheit, Beweglichkeit u. d. g.) zu erklären: so musste ein so eitles Bestreben nothwendig mislingen. Diese Eigenschaften beziehn sich lediglich auf den Raum und werden durch den äufsern Sinn wahrgenommen. Jene Thätigkeiten hingegen sind nichts Ausgedehntes, Bewegliches u. d. g.; beziehn sich nur auf die Zeit und können nur vom innern Sinne aufgefasst werden. Eine solche Ungleichartigkeit der Erscheinungen aber macht uns die Ableitung jener aus diesen unmöglich. — Beruft sich der Materialist ferner auf Erfahrungen, aus welchen die Abhängigkeit der Geistesthätigkeiten vom Körper erhellet (z. B. dass die Geisteskräfte mit den Jahren zu- und abnehmen — Gesundheit und Krankheit deren Energie heben und unterdrücken — Temperament, als Folge der körperlichen Konstituzion, Klima, Nahrungsmittel und andre dergleichen Umstände einen so starken Einfluss darauf haben u. s. w.): so muss der Spiritualist diese Erfahrungen freilich zugeben, kann sie aber auch als zweideutige Thatsachen (*data ambigua*) für seine Annahme erklären, indem er entgegnet, dass, wo inniger Zusammenhang stattfinde, auch Abhängigkeit stattfinden müsse, mithin aus jenen Erfahrungen ohne Sprung im Schliefsen gar nicht gefolgert werden könne, dass der Körper das alleinige Prinzip jener Thätigkeiten sei, besonders da weder die rohe Materie noch alle organischen Körper Spuren davon zeigen. — Noch weniger haben endlich für den Materialismus folgende allgemeine Räsonnements einige Beweiskraft: Man dürfe die Dinge in der Welt nicht ohne Grund vervielfältigen (*entia praeter necessitatem non esse multiplicanda*) — Gott oder die Natur habe ja wohl auch eine denkende und wollende Maschine hervorbringen können — die Annahme zweier Thätigkeitsprinzipien im Menschen verwickle in mancherlei Schwierigkei-

ten u. d. g. Denn der Spiritualist kann darauf erwidern, dass die Unerklärbarkeit der Geistesthätigkeiten aus dem Materialen für ihn ein hinlänglicher Grund jener Annahme sei; dass um eben dieses Grundes willen auch jene Möglichkeit zu bezweifeln sei und die bloſse Möglichkeit noch keine Wirklichkeit beweise; dass der Materialismus in noch gröſsere Schwierigkeiten verwickle; und was dergleichen Für und Wider mehr sind, womit sich Materialisten und Spiritualisten seit so langer Zeit ohne irgend einen entscheidenden Sieg bekämpft haben. — Uebrigens ist der Unterschied zwischen dem groben und feinen Materialismus von keiner Bedeutung. Denn es ist völlig einerlei, ob man den Körper selbst (überhaupt, oder auch einzele gröbere und sichtbare Theile desselben, als Gehirn, Herz u. d. g.) oder eine im Körper befindliche und ihn durchdringende, feinere und unsichtbare, Materie als Prinzip der sogenannten geistigen Thätigkeiten des Menschen annimmt.

§. 158.

Die Annahme zweier Thätigkeitsprinzipien im Menschen heiſst (psychologischer) Dualismus. Wieferne man nun das Wesen derselben als Dinge an sich zu bestimmen wagt, indem man annimmt, dass das eine Prinzip material, das andre immaterial, und so der Mensch ein aus zwei entgegengesetzten Dingen, Körper und Geist, zusammengesetztes Ding sei — ist der Dualismus transzendent; denn er überschreitet die Gränzen einer gesetzmäſsigen Erkenntniss und lässt sich auf keine Weise durch Erfahrung rechtfertigen (§. 156). Wieferne man aber Leib und Seele bloſs als Erscheinungen

unterscheidet, so dass man jenen als Gegenstand des äufsern Sinnes auch als Prinzip der äufsern, und diese als Gegenstand des innern Sinnes auch als Prinzip der innern Thätigkeiten des Menschen betrachtet, übrigens aber dahin gestellt sein lässt, wie beide als Dinge an sich beschaffen sein mögen und ob nicht vielleicht dieser doppelten Erscheinung ein gemeinschaftliches tieferes Prinzip zum Grunde liege — ist der Dualismus empirisch-kritisch; denn er hält sich blofs an dasjenige, was Erfahrung und Kritik des Erkenntnissvermögens gemeinschaftlich lehren (§. 13. nebst den Anmm.).

Anm. Jenen Dualismus kann man auch den metaphysisch-psychologischen, diesen den empirisch-psychologischen oder den anthropologischen nennen; denn die Anthropologie als empirische Menschenkunde unterscheidet mit vollem Rechte Leib und Seele am Menschen und gründet selbst ihre Haupteintheilung auf diesen Unterschied, indem sie in die Lehren vom menschlichen Leibe (Somatologie) von der menschlichen Seele (Psychologie) und von beiden in Verbindung oder vom Menschen im Ganzen betrachtet (Anthropologie im engern Sinne) zerfällt (Fund. §. 132. Anm.). Der anthropologische Dualismus bedient sich daher auch zur Bezeichnung jenes Unterschiedes blofs der Ausdrücke: Leib und Seele, und überlässt die Ausdrücke: Körper und Geist, dem metaphysischen. Denn obgleich diese Ausdrücke häufig vom Sprachgebrauche mit jenen vertauscht werden, so sind sie doch keineswegs von gleicher Bedeutung. Auch haben fast alle gebildete Sprachen, wenn sie gleich Körper und

Leib mit einem Worte ausdrücken (z. B. σωμα, *corpus*) doch verschiedne Wörter für Geist und Seele (z. B. *πνευμα*, *spiritus*, *ψυχη*, *anima*).

§. 159.

Dem Dualismus steht entgegen der Monismus, welcher nur Ein Thätigkeitsprinzip im Menschen annimmt. Dieser ist entweder spiritualistisch oder materialistisch, je nachdem er dieses Eine Prinzip für Geist oder für Körper hält. Der spiritualistische Monismus ist wieder entweder egoistisch oder pluralistisch, je nachdem ein solcher Monist entweder nur das Dasein der eignen geistigen Substanz oder das Dasein mehrer solcher Substanzen behauptet. Jener metaphysische oder spekulative Egoismus aber darf nicht mit dem ethischen oder moralischen verwechselt werden, welcher sich auf das Praktische bezieht und deshalb nicht hieher gehört. Der materialistische Monismus ist entweder allgemein oder besonder, je nachdem ein solcher Monist entweder das Dasein geistiger Wesen überhaupt oder nur das Dasein eines geistigen Thätigkeitsprinzips im Menschen leugnet. Die Verwandtschaft dieser psychologischen Systeme mit den Systemen des Idealismus und des Realismus leuchtet von selbst ein (Fund. §. 63—66).

§. 160.

Die metaphysischen Psychologen haben als transzendente Dualisten über Seele und Leib und deren Verhältniss zu einander noch man-

cherlei Fragen aufgeworfen, die großentheils nur Erzeugnisse einer spekulativen Neugierde und als solche auch nicht beantwortlich sind. Sie betreffen nämlich 1) den Ursprung der Seele oder den Anfang ihres Daseins und Wirkens überhaupt, 2) die Gemeinschaft derselben mit dem Leibe oder ihr Dasein und Wirken im gegenwärtigen Leben, 3) die Fortdauer der Seele oder ihr Dasein und Wirken nach dem Tode.

§. 161.

Die Frage wegen des Ursprungs der Seele hat eigentlich folgenden Sinn: Hat das denkende Subjekt, eh' es nach seiner gegenwärtigen Art der Sinnlichkeit etwas Aeufseres als seinen Leib anschaute, entweder auf die nämliche Art, obwohl unter andern Umständen, oder auf eine ganz andre Art, oder gar nicht existirt, und wie ist es zum gegenwärtigen Dasein gelangt? — Die Unmöglichkeit einer Antwort auf diese Frage leuchtet schon aus der Frage selbst ein, da wir von einer anderweiten Art des Daseins nichts wissen und von dem Entstehen eines denkenden Wesens uns nicht einmal irgend einen bestimmten Begriff machen können.

Anm. Auf obige Frage und deren verschiedne Beantwortungen beziehn sich folgende Sektennamen, die wir hier nur kurz andeuten wollen: Kreazianer, welche die menschliche Seele von Gott hervorgebracht werden (also *per creationem divinam* entste-

hen) lassen — Traduzianer, welche sie durch die Zeugung von den Eltern auf die Kinder übergehen (also *per traducem* s. *traductionem* — ungefähr so wie die Flamme eines Lichts ein andres Licht entzündet — entstehen) lassen — Präexistenzianer, welche ihr ein Dasein vor der Geburt des Menschen (*praeexistentia*) beilegen und sie dann in den menschlichen Leib eingeführt werden lassen (*per inducem* s. *inductionem*); daher der Name Induzianer, und andre solche Sektennamen mehr, als Konkrezianer (*per concretionem*) u. s. w. Als eine besonders merkwürdige Art der Präexistenzianer aber sind die Metempsychosisten zu betrachten, welche die schon vorhandne Seele aus einem organischen Körper in den andern übergehen lassen (*μετεμψυχωσις*, *migratio animarum*, Seelenwanderung) und zwar entweder aufwärts (*migratio ascendens* — aus unvollkommnern thierischen Leibern in den menschlichen und von da in noch vollkommnere Leiber auf andern Weltkörpern) oder im Kreise (*migratio per orbem* — aus einem menschlichen Leib in den andern) oder abwärts (*migratio descendens* — aus ehemaligen feinern, ätherischen, Leibern zur Strafe für Vergehungen in menschliche und bei zunehmender Verschuldung in anderweite thierische) *). — Hieher gehört auch noch die verwandte Frage, ob die Seelen ursprünglich (ehe sie durch die Verbindung mit dem Körper und dessen äufsere Lage modifizirt wurden) gleich oder verschieden waren — eine Frage, die nicht anders als die obige beantwortet werden kann.

*) Dass die Lehre von der Seelenwanderung von Manchem nur als Zeichen oder sinnliche Hülle der Lehre von der Unsterblichkeit angenommen worden, ist gewiss. Dass sie aber überall nur diese symbolische Bedeutung gehabt habe, lässt sich nicht erweisen.

§. 162.

Die Frage wegen der **Gemeinschaft des Leibes und der Seele** (*commercium animi et corporis*) hat folgenden Sinn: Wie geht es zu, dass die Bestimmungen der Seele und des Leibes einander so genau entsprechen, dass gewisse Verändrungen des einen Theils immer mit gewissen einstimmigen Verändrungen des andern Theils zusammentreffen? — Zur Beantwortung derselben hat man folgende drei Hypothesen ersonnen: 1) **Gott nehme** von den Verändrungen, welche in einem von beiden Theilen entstehn, **Gelegenheit** oder werde dadurch **veranlasst**, die denselben entsprechenden Verändrungen im andern Theile **hervorzubringen**. 2) **Gott habe beide Theile ursprünglich zu einer durchaus harmonischen Reihe von Verändrungen bestimmt**, so dass die beiderseitigen Verändrungen zusammentreffen, ungeachtet sie sich unabhängig von einander nach eignen Gesetzen entwickeln (wie das Schlagen und das Zeigen zweier Uhren stets zusammentreffen würde, wenn sie gleich gestellt würden und einen vollkommen gleichen Gang behielten, ungeachtet keine Uhr die andre bestimmte). 3) **Beide Theile wirken auf einander ein**, so dass jeder die, seinen eignen entsprechenden, Bestimmungen des andern unmittelbar durch sich selbst hervorbringe. Diese Hypothesen nennt man daher die Systeme der

gelegenheitlichen oder veranlassenden Ursachen (*causarum occasionalium*) der vorherbestimmten Einstimmung (*harmoniae praestabilitae*) und des natürlichen Einflusses (*influxus physici*). Es ist aber keine derselben befriedigend.

Anm. 1. Die ersten beiden Hypothesen heben alle reale Gemeinschaft zwischen Leib und Seele auf und setzen an deren Stelle eine ideale, indem die Gottheit entweder jedesmal gelegentlich oder auf einmal ursprünglich die Harmonie zwischen beiden bewirken soll. Man ruft also gleichsam einen *Deus ex machina* zu Hülfe, um den Knoten zu lösen, und setzt dadurch eine Unbegreiflichkeit an die Stelle der andern. Die in diesen Systemen angenommenen Erklärungsgründe sind demnach völlig unerweislich und transzendent. Man würde auch nicht darauf gefallen sein, wenn man nicht vorher die in Gemeinschaft stehenden Dinge, Leib und Seele, so gedacht hätte, dass man keine reale Gemeinschaft zwischen ihnen annehmen konnte. Denn, wie sollte, fragte man, auf ein immateriales, unausgedehntes, unbewegliches, Wesen ein materiales, ausgedehntes, bewegliches, und umgekehrt, wirken? — Nach der dritten Hypothese wird eine reale Gemeinschaft des Leibes und der Seele nur schlechtweg gesetzt (§. 69) aber nicht erklärt; und wenn dabei nach dem metaphysischen Dualismus dieselbe Voraussetzung, wie bei den andern Hypothesen, zum Grunde gelegt wird: so kann man sich nicht einmal die Möglichkeit einer solchen Gemeinschaft vorstellen. Da hingegen der anthropologische Dualismus Leib und Seele bloſs als Erscheinungen betrachtet und beide insoferne gleichartig sind: so lässt sich zwischen dem Aeuſsern und dem Innern des Menschen wohl eine wehhselseitige Be-

stimmbarkeit denken, obgleich auf eine nähere Erklärung dieses Kausalzusammenhangs Verzicht geleistet werden muss (§. 158).

Anm. 2. Aufser jenen drei Hypothesen giebt es zwar noch einige; sie sind aber als blofse Modifikazionen jener von keiner Erheblichkeit. So nahm Des Cartes nicht das (ihm oft fälschlich zugeschriebne, aber erst von Malebranche oder eigentlich von Arnold Geulinx — nach Tennemann's Gesch. d. Philos. B. 10. S. 303 und 312 — erfundne) System der gelegenheitlichen Ursachen, sondern das des Beistandes (*systema concursus s. assistentiae*) an, nach welchem die Seele nur die Richtung der körperlichen Bewegung nach ihrer Willkür zu leiten vermag, im übrigen aber des göttlichen Beistandes bedarf; welche Hypothese schon ihrer Inkonsequenz wegen verwerflich ist und ebendeshalb auch von den Schülern des Cartesius in das allerdings konsequentere System der gelegenheitlichen Ursachen verwandelt wurde. — Das leibnitzische System der prästabilirten Harmonie (eine Folge seiner Monadologie, §. 85. Anm. 3) nahmen Einige (z. B. der P. Tournemin) nur zur Hälfte an, nämlich in Ansehung der Seele, welche zwar den Körper bestimme, aber nicht von diesem bestimmt werde, sondern die den Körperveränderungen entsprechenden innern Bestimmungen in sich selbst vermöge einer prästabilirten Harmonie mit dem Körper entwickle; durch welches Halbiren aber die Hypothese ebenfalls inkonsequent wird. Endlich haben einige Anhänger des dritten Systems eine feinere Materie erdichtet, welche die Seele zunächst als eine unsichtbare (beim Sterben auch mit entweichende) Hülle umgeben und durch welche die Einwirkung des Leibes und der Seele auf einander während des Lebens (wie nach dem Tode die Gemeinschaft der Seelen unter einander

oder wohl gar auch mit den Lebendigen) vermittelt werden soll, so dass sie zwar nicht unmittelbar aber doch mittelbar einander gegenseitig bestimmen. Allein ausserdem, dass diess blosse Erdichtung ist, so wird auch dadurch der physische Einfluss nicht im mindesten denkbarer. Die Materie, sie sei noch so fein, ist und bleibt Materie. Ob also die als immaterial gedachte Seele mit einer feinern oder gröbern Materie in unmittelbarer Verbindung stehe, ist völlig einerlei *).

Anm. 3. Verwandt mit der Frage nach der Gemeinschaft der Seele und des Leibes ist die nach dem Sitze der Seele (*sedes animae*). Als metaphysische Frage hat dieselbe in der That keinen vernünftigen Sinn. Denn hält man die Seele für ein immateriales Ding, so kann sie keinen Sitz (Ort im Raume) haben, man möchte sich denselben auch noch so klein denken. (Als mathematischen Punkt ihn zu denken, wäre ganz ungereimt, da dieser weiter nichts ist, als die Gränze der Linie). Denkt man aber die Seele bloss als Erscheinung des innern Sinnes, so kann wieder nicht von ihrem Sitze die Rede sein, weil dieser Ausdruck immer auf etwas Räumliches, auf Gegenstände des äussern Sinnes, hinweist. Soll hingegen die obige Frage physisch verstanden werden, so dass Sitz der Seele nichts weiter als die organische Bedingung der Sensibilität bedeute: so gehört die Beantwortung jener

*) Die Erklärung des Zusammenhangs zwischen Leib und Seele mittels einer feineren Materie ist fast eben so ungereimt, als die Erklärung des Zusammenhangs zwischen den Theilchen der Körper mittels eines Kitts oder Leims, oder mittels gewisser Häkchen und Ringe, dergleichen sonst manche Physiker annahmen, und wobei die Frage nach dem Zusammenhange ebenfalls immer wiederkehrt.

Frage in die Physiologie des menschlichen Körpers. Alsdann kann man wohl das Gehirn als das nächste Seelenorgan betrachten und dieses bildlich den Sitz der Seele nennen (Log. §. 139. Anm.). Nur muss man sich dann auch vor solchen ungereimten Fragen hüten, wie folgende: Ob, wenn die Seele eines Menschen in das Gehirn eines Stiers und die Seele eines Stiers in das Gehirn eines Menschen versetzt würde, jene vernünftig und diese vernunftlos bleiben oder beide ihren innern Charakter umtauschen würden. Denn dadurch versetzt man sich selbst aus dem Gebiete des empirischen Forschens in die Region des transzendenten Träumens.

§. 163.

Wenn die Frage wegen der Fortdauer oder Unsterblichkeit der Seele blofs in spekulativer Hinsicht aufgeworfen wird, so hat sie folgende Bedeutung: Wird das denkende Subjekt, wenn die gegenwärtige Art seines sinnlichen Daseins aufgehört hat, entweder auf die nämliche Art, obwohl unter andern Umständen, oder auf eine ganz andre Art, oder gar nicht mehr existiren? — Da aber die Seele als Erscheinung des innern Sinnes durch den Tod aufhört, eben diefs zu sein, und da wir von derselben in irgend einer andern Hinsicht keine Erkenntniss haben: so ist offenbar, dass über die Unsterblichkeit der Seele theoretisch kein allgemeingültiges Urtheil begründet werden kann.

Anm. Zwar hat man aus der Immaterialität der Seele ihre Unzerstörbarkeit und aus dieser wieder ihre Unsterblichkeit gefolgert (§. 154) und so eine

recht bündige Demonstrazion der letzten zu geben versucht. Allein das Unglück dabei ist, dass erstlich die vorausgesetzte Immaterialität der Seele selbst unerweislich (§. 155 und 156) und zweitens zuviel daraus gefolgert ist. Es ist nämlich eine unleugbare Erfahrung, dass unser Bewusstsein und die damit verknüpfte Seelenthätigkeit mancherlei Grade zulässt und dass es Zustände giebt, wo beides ganz aufgehört zu haben scheint (z. B. tiefer Schlaf, Ohnmacht, Scheintod). Wenn also auch die Seele als einfache Substanz nicht durch Zertheilung aufgelöst oder zerstört werden könnte: so bliebe doch immer noch die Möglichkeit einer allmählichen Abnahme des Bewusstseins und Nachlassung aller Seelenkräfte übrig; wodurch jene einfache Substanz nach der Trennung von dem organischen Körper als der äufsern Bedingung ihrer Wirksamkeit in diesem Leben so elangueszirern könnte, dass dieses Verschwinden der Vernichtung völlig gleich wäre. Es müsste also noch bewiesen werden, dass nach der angeblichen Trennung der Seele vom Leibe jene volles Bewusstsein und ungeschwächte Wirksamkeit behalte oder wohl gar, weil sie nun gleichsam aus ihrem ehemaligen Kerker entronnen sei, in dieser Hinsicht noch gewinne; zu welchem Beweise aber sich wohl kein zulängliches Prinzip möchte finden lassen. Denn wenn man blofs sagt, es sei nicht wahrscheinlich, dass eine solche Elangueszenz stattfinden oder Gott sie zulassen werde: so heifst dies nichts anders als *incertum per aeque incertum probare* (Log. §. 133. Anm. 1).

§. 164.

Wenn hingegen die Frage wegen der Unsterblichkeit in praktischer Hinsicht aufgeworfen wird, so hat sie diese Bedeutung: Ist es vernunftmäfsig, an ein durch keine

Zeitgränze bedingtes Sein und Wirken des Menschen als eines moralischen Wesens, ungeachtet seiner physischen Auflösung in der Sinnenwelt, zu glauben? — Dass nun diese Frage bejaht werden müsse, lehrt schon die Grundlehre (Fund. §. 84). Die Frage ist dann nicht mehr ein spekulatives Problem, sondern eine praktische Aufgabe, nämlich stets mit der gewissen Zuversicht zu handeln, dass ein unendlicher Fortschritt im Guten, weil ihn die Vernunft als nothwendig fodert, auch möglich, mithin eine unendliche Fortdauer des handelnden Subjektes zu hoffen sei; woraus sich dann von selbst die Pflicht ergiebt, sein Herz immerdar zu einer höhern Ordnung der Dinge, zur übersinnlichen Welt, zu erheben. Denn dadurch allein kann der Mensch schon hier und jetzt sich unsterblich machen d. h. der Unsterblichkeit würdig werden.

Anm. Nach dieser Ansicht von der Unsterblichkeit fallen nothwendig alle Fragen wegen des Zustandes der Seele nach dem Tode als unnütze Produkte einer kindischen Neugier, und alle darauf gegebnen Antworten als unerweisliche Hypothesen oder vielmehr als leere Träumereien weg; z. B. ob die Seele gleich nach dem Tode ihr volles Bewusstsein habe und erhalte oder ob sie in eine Art von Schlaf falle und wie lange dieser Zustand dauern werde — ob sie körperlos bleibe oder eine Art von Körper (ein *Quasi-corpus*, wie Epikur seinen Göttern beilegte) mitnehme oder einen neuen (vielleicht wohl gar den alten, nur verjüngt und verschönert,

wieder) empfange — wo sie sich nach dem Tode aufhalten möge — ob sie noch Antheil an den Angelegenheiten dieses Lebens nehme — ob sie ehemalige Verbindungen fortsetzen (eine Art von Wiedererkennung und Wiedervereinigung der Menschen in jenem Leben stattfinden) werde u. s. w.

§. 165.

Was endlich die Verwandlung oder Erhebung der metaphysischen Seelenlehre in eine Geisterlehre (*pneumatologia*) betrifft, um nach bloſsen Analogien und allerhand willkürlichen Voraussetzungen die Beschaffenheit, die Wirkungsart und die Verhältnisse geistiger Wesen überhaupt zu erforschen: so können daraus nur eitle Einbildungen hervorgehn, die oft den Fieberträumen ähnlich sehen und noch öfter zu Schwärmereien und Betrügereien Anlass geben.

Anm. Alle die Fragen also: Giebt es reine (körperlose) Geister? können sie einen Körper beliebig annehmen? wie theilen sie einander ihre Gedanken mit? können sie auf die menschliche Seele einwirken? können sie (und als Geister oder geisterähnliche Wesen auch die Seelen der Verstorbnen) den auf der Erde lebenden Menschen erscheinen? u. s. w. — müssen aus dem Gebiete der Philosophie gänzlich verwiesen werden. Sollte aber jemand Thatsachen anführen, um diese Fragen zu entscheiden, mithin auf historischem Wege zu solchen überschwenglichen Einsichten gelangen wollen: so wird ihm erstlich obliegen, die Thatsachen selbst gehörig zu bewähren. Denn diese angeblichen Thatsachen sind meist sehr zweifelhaft. Sodann wird er auch zeigen müssen, dass man gültig so schlieſsen könne: Ich oder Andre haben etwas Auſserordentliches, was wir

uns gar nicht nach dem natürlichen und gesetzmäſsigen Zusammenhange der Erscheinungen erklären können, gesehn, gehört u. s. w. (vielleicht auch nur schlafend oder wachend geträumt) — also ist mir ein Wesen aus der Geisterwelt erschienen. So lange diese beiden unabweislichen Foderungen nicht erfüllt sind — und sie werden nie erfüllt werden — so lange muss die Philosophie alle Erzählungen von Geistererscheinungen (sollten sie auch von Doktoren der Philosophie herkommen) als Ammenmährchen unbedingt verwerfen, und die kahle Berufung auf Shakespeare's Ausspruch, dass vieles im Himmel und auf Erden sein oder geschehen möge, wovon sich die Philosophie nichts träumen lasse, geradezu von der Hand weisen. Denn die Philosophie soll nicht träumen. Vergl. des Verf.'s Schrift: Ueber die Geisterwelt und ein groſses Geheimniss. Leipzig, 1830. 8.

Der höhern Metaphysik
zweites Hauptstück.

Metaphysische Kosmologie.

---

§. 166.

Die metaphysische Kosmologie oder razionale Weltlehre unterscheidet sich von der empirischen, welche einen Theil der Physik ausmacht, dadurch, dass sie die Welt nicht, wie diese, als einen Gegenstand des

äußern Sinnes oder der Erfahrung (*mundus sensibilis* s. *phaenomenon*) sondern als ein bloßes Vernunftding (*mundus i telligibilis* s. *noumenon*) betrachtet, jedoch so, dass sie unter dieser Welt nicht etwa einen Inbegriff übersinnlicher Dinge (eine übersinnliche Welt, die auch intelligibel ist) sondern den absoluten Inbegriff der in Raum und Zeit selbst existirenden, mithin sinnlichen Dinge versteht. Denn wiewohl diese Dinge zum Theil erscheinen, so werden sie doch in der metaphysischen Kosmologie nicht in dieser Qualität, als Sinnenwelt, sondern in ihrer unbedingten Totalität, mithin als Vernunftwelt erwogen. Eben dadurch unterscheidet sie sich also auch von der Naturphilosophie als einer Metaphysik der sinnlichen Natur (§. 94).

§. 167.

Wenn nun die Vernunft über die Welt in dieser Hinsicht spekulirt, so verwandelt sie die kosmologische Idee (§. 91) in einen zur Erkenntniss gegebnen Gegenstand und sucht das Unbedingte oder Absolute in den verschiednen Reihen der Welterscheinungen auf, bei welchen eine Unterordnung von Bedingungen stattfindet, indem sie die Totalität dieser Reihen als zur Erkenntniss gegeben betrachtet. Dadurch verwickelt sie sich aber in einen Widerstreit mit sich selbst. Denn das Absolute oder Unbedingte in dem Relativen oder Bedingten suchen, eine

Menge von erscheinenden Dingen in Gedanken in ein nicht erscheinendes Ganze verwandeln und dann über dieses Ganze nach Gesetzen reflektiren, die nur für erscheinende Dinge gültig sind, ist ein Widerspruch, dessen Entwickelung selbst wieder auf lauter Widersprüche führen muss.

Anm. Dass die Vernunft sich selbst in Widersprüche verwickeln könne, bestätigt die Erfahrung leider nur zu sehr. Dem geübtesten Denker begegnet wohl zuweilen so ein Unfall. Es darf uns also überhaupt nicht wundern, wenn wir hier in der metaphysischen Kosmologie auf einen Widerstreit der Vernunft mit sich selbst stoſsen und in der Folge andre daraus hervorgehende Widersprüche entdecken werden. Aber eine Antinomie der reinen Vernunft dürfte dieser Widerstreit doch wohl nicht schicklich genannt werden; denn das würde so viel bedeuten, als wenn die Gesetze oder Prinzipien der reinen Vernunft selbst einen Widerstreit enthielten oder sich selbst widerstritten *). Wie sollte aber dann eine Aufhebung dieses Widerstreits möglich sein, die doch nur durch die Vernunft selbst bewirkt werden kann? Müsste nicht der zügelloseste Skeptizismus die unausbleibliche Folge der Entdeckung desselben sein? In der reinen Vernunft selbst liegt

*) In Kant's Krit. d. rein. Vern. S. 434 wird Antinomie ausdrücklich durch Widerstreit der Gesetze der reinen Vernunft erklärt. Vielleicht hat eben jenes Wort und diese Erklärung so manche falsche Beurtheilung der Kritik und vornehmlich des die kosmologischen Verirrungen der Vernunft betreffenden Abschnitts derselben veranlasst — eines Abschnitts, der vielleicht die am besten ausgeführte Partie der ganzen Kritik ist.

nicht Gesetzwidrigkeit oder Gesetzesstreit (αντινομια) sondern nur in dem Gebrauche der Vernunft unter gewissen einschränkenden Bedingungen, denen die menschliche Vernunft in allen Einzelen als sinnlichen Wesen unterworfen ist. Es muss daher die Vernunft durch ihre eigne Energie (durch Philosophiren) jene Einschränkungen erkennen und dadurch denjenigen Schein, aus welchem ein Widerstreit hervorgeht, wo nicht gänzlich vernichten, doch insoweit auflösen lernen, dass er nicht weiter zu irrigen oder wenigstens unerweislichen Behauptungen verleite.

§. 168.

Es giebt vier Reihen kosmologischer Bedingungen, in welchen die Spekulazion Totalität suchen kann, indem sie die Welt in ihrer Absolutheit als einen erkennbaren Gegenstand nach den vier Haupttiteln der Verstandeskategorien betrachtet (§. 39—41). In Ansehung der Quantität sieht sie auf die Zusammensetzung aller Erscheinungen in Raum und *Zeit*, wieferne sie ein Ganzes überhaupt ausmachen — in Ansehung der Qualität auf das in Raum und Zeit erscheinende Materiale, wiefern es ein theilbares Ganze ausmacht — in Ansehung der Relazion auf die Entstehung der Erscheinungen in Raum und Zeit, wieferne sie als Wirkungen von gewissen Ursachen abhangen — und in Ansehung der Modalität auf das Dasein der Welterscheinungen überhaupt, wiefern es nothwendig oder zufällig sein mag. Hieraus ergeben sich dann die vier Reihen kosmologischer

Bedingungen, nämlich eine Reihe von Bedingungen in der Zusammensetzung aller Welterscheinungen zu einem Ganzen — in der Theilung eines gegebnen Ganzen in der Erscheinung — in der Ableitung einzeler Erscheinungen von ihren Ursachen — und im Dasein der Welterscheinungen überhaupt.

§. 169.

Indem nun die allgemeine kosmologische Idee von der absoluten Totalität der in Raum und Zeit befindlichen Dinge auf diese vier Bedingungsreihen bezogen wird: so entspringen daraus vier besondre kosmologische Ideen, welche man auch, da jede Idee ein Begriff der Vernunft ist, razionale Weltbegriffe nennen kann. Sie lassen sich am bestimmtesten durch folgende Worte bezeichnen: Absolute Vollständigkeit der Zusammensetzung aller Erscheinungen zu einem Ganzen überhaupt — absolute Vollständigkeit der Theilung eines gegebnen Ganzen in der Erscheinung — absolute Vollständigkeit der Ableitung der Erscheinungen von einander — absolute Vollständigkeit des Inbegriffs der Erscheinungen in Ansehung seines Daseins überhaupt.

§. 170.

Diese Begriffe, sobald dadurch die Welt als ein erkennbarer Gegenstand bestimmt werden soll, lösen sich von selbst in eben so viele Fragen auf, welche man kosmologische Probleme nennen kann, nämlich:

1) Hat die Welt einen Anfang in der Zeit und Gränzen im Raume, oder ist sie in beiderlei Hinsicht unendlich?

2) Bestehen die materialen Substanzen in der Welt aus einer endlichen Menge von einfachen Theilen, oder sind sie aus unendlich vielen Theilen zusammengesetzt, deren jeder selbst wieder zusammengesetzt ist?

3) Giebt es in der Welt auch unbedingte (freie) Ursachen, oder sind alle Ursachen in der Welt bedingt (unfrei)?

4) Giebt es in Beziehung auf die Welt ein absolut nothwendiges Dasein, oder ist alles Dasein blofs zufällig?

Anm. Jede Reihe von Bedingungen (§. 77. nebst den Anmm.) lässt sich erstlich aufsteigend (*regressive*) oder absteigend (*progressive*) in Gedanken durchgehen. Das Aufsteigen aber oder der Rückgang interessirt die Spekulazion weit mehr, als das Absteigen oder der Fortgang, weil die Vernunft *bei* jedem gegebnen Gliede die vorhergehenden als Bedingungen der Möglichkeit des gegebnen voraussetzen muss; da hingegen die folgenden zur Möglichkeit desselben nicht im mindesten erfoderlich sind, vielmehr ganz und gar hinweggedacht werden können. Es ist daher der Vernunft, wenn nicht besondre Rücksichten eintreten, gleichgültig, ob und wie weit man von einem gegebnen Gliede ab- oder vorwärts gehen könne; ob und wie weit man aber auf- oder rückwärts gehen könne, interessirt sie allerdings, sobald sie die Möglichkeit des gegebnen begreifen will. — Ferner kann man jede Reihe, indem man sie aufwärts durchgeht, als endlich oder als unendlich vorstellen. Bei

der endlichen denkt man nur das erste Glied als absolut oder unbedingt, bei der unendlichen aber die ganze Reihe selbst. Denn da aufser dem Ganzen keine anderweite Bedingung, durch welche es bedingt sein könnte, noch gedacht werden kann, weil diese selbst mit zur Reihe gehören würde: so muss dann das Ganze selbst als absolut oder unbedingt angesehn werden. — Wenden wir nun dieses auf die kosmologischen Reihen an, so können wir 1) in Ansehung der Zusammensetzung der Erscheinungen in Zeit und Raum zu einem zeitlichen und räumlichen Ganzen jede gegebne Zeit in der Reihe der Weltbegebenheiten (z. B. die Zeit, in der wir leben) als bedingt durch alle vorhergehenden Zeiten betrachten (denn diese mussten erst verflossen sein, ehe die gegebne eintreten konnte) uud fragen, ob es in der Reihe der Weltbegebenheiten ein erstes Glied d. h. einen bestimmten Anfang der Welt gebe oder nicht, mithin die Reihe endlich oder unendlich sei. Eben so können die Weltkörper nach allen Seiten des Universums hin als Reihen von Bedingungen angesehn werden, indem jeder gegebne Raum (z. B. der unsers Sonnensystems) durch den nächsten begränzt und sofern auch bedingt wird. Nun ist es zwar wegen der Gleichzeitigkeit aller Räume gleichgültig, ob man das Durchgehen dieser Räume in Gedanken als Auf- oder Absteigen ansehen will. Indessen, wenn man sich vorstellt, dass man von irgend einem gegebnen Weltkörper (z. B. unsrer Erde) übergeht zu andern, und so das Weltall in Gedanken gleichsam durchmisst: so kann man diese Handlung ebenfalls als ein Aufsteigen betrachten und demnach fragen, ob es in der Reihe der Weltkörper ein erstes Glied d. h. eine bestimmte Gränze der Welt gebe oder nicht, mithin die Reihe endlich oder unendlich sei. 2) In Ansehung der Theilbarkeit eines gegebnen Gan-

zen in Zeit und Raum findet gleichfalls eine Reihe von Bedingungen statt. Denn das Ganze wird bei der Theilung als ein Bedingtes angesehn, dessen Bedingungen seine Theile sind, so dass jeder gegebne Theil wieder als ein Bedingtes erscheint, dessen höhere oder entferntere Bedingungen durch die Theilung gefunden werden sollen. Es entsteht also bei diesem Rückgange zu den Bedingungen des Ganzen die Frage, ob es in allen möglichen Reihen der Theile materialer Dinge in der Welt erste Glieder d. h. einfache Theile gebe oder nicht, mithin die Reihen endlich oder unendlich seien. 3) In Ansehung der Entstehung der Erscheinungen in Raum und Zeit machen Ursachen und Wirkungen eine unverkennbare Reihe von Bedingungen aus, die, wenn man von den Wirkungen zu den Ursachen übergeht, aufwärts durchgangen wird. Es kann also bei diesem Rückgange wieder gefragt werden, ob es in den Reihen von Wirkungen und Ursachen in der Welt erste Glieder, die eine Reihe schlechthin anfangen, d. h. freiwirkende Ursachen gebe oder nicht, mithin die Reihen endlich oder unendlich seien. 4) In Ansehung des Daseins der Welterscheinungen überhaupt kann man alle erscheinenden Dinge, wieferne sie als etwas Zufälliges (dessen Nichtsein oder Anderssein möglich wäre) wahrgenommen werden, in eine einzige Reihe zufälliger Dinge zusammenfassen und fragen, ob es in Beziehung auf diese Reihe ein erstes Glied, das nicht zufällig sei, d. h. etwas Unbedingtnothwendiges gebe oder nicht, mithin die Reihe endlich oder unendlich sei. — Auf alle diese Fragen sind nun offenbar wenigstens zwei Antworten möglich, die sich wie These und Antithese zu einander verhalten müssen. Es wird also zu untersuchen sein, ob und was sich für oder wider jede dieser möglichen Antworten auf jene kosmologischen Pro-

bleme von Seiten der Spekulazion ausfindig machen lasse. Die Darstellung dieses Für und Wider kann die **kosmologische Antithetik** genannt werden.

§. 171.

Das erste kosmologische Problem (§. 170) bei dessen Auflösung die Spekulazion auf Widersprüche stöfst, sie mag einen Weltanfang und eine Weltgränze oder eine anfangs- und gränzenlose Welt annehmen, muss dahin entschieden werden, dass die Welt als ein absolutes Ganze von uns gar nicht erkannt werden könne, ebendieselbe aber als Erscheinung sich in unbestimmbare Weite hinaus (protensiv und extensiv) erstrecke.

Anm. 1. Dass die Welt der Zeit und dem Raume nach endlich sei, scheint daraus zu erhellen, dass eine anfangslose Welt eine abgelaufne Ewigkeit d. h. eine verflossne unendliche Reihe auf einander folgender Zustände der Dinge voraussetzt. Da aber die Unendlichkeit einer Reihe eben darin besteht, dass sie durch sukzessive Synthese niemal vollendet sein kann: so führt die Annahme einer anfangslosen Welt auf einen Widerspruch. Eine gränzenlose Welt aber wäre ein unendliches gegebnes Ganze von zugleichseienden Dingen. Da nun ein solches Ganze nicht durch Anschauung umfasst werden kann, weil es nicht innerhalb gewisser Gränzen gegeben ist: so könnt' es nicht anders gedacht werden als durch sukzessive Synthese seiner Theile, d. h. indem wir die zugleichseienden Dinge in Gedanken durchzählten. Zur sukzessiven Synthese der Theile einer gränzenlosen Welt würde aber eine unendliche Zeit gehören, weil die Menge der zugleichseienden Dinge eine unendliche Zahl ausmachte. Da es nun

widersprechend ist, zu denken, dass in der Durchzählung aller jener Dinge eine unendliche Zeit nach und nach verflossen wäre (was man doch denken müsste, wenn man sich eine gränzenlose Welt in ihrer Totalität vorstellen wollte): so führt auch die Annahme einer gränzenlosen Welt auf einen Widerspruch.

Anm. 2. Dass aber die Welt der Zeit und dem Raume nach unendlich sei, scheint daraus zu erhellen, dass ein Anfang der Welt eine leere Zeit d. h. eine Zeit, worin die Welt nicht war, voraussetzt. Da nun die Welt in irgend einem Theile der leeren Zeit nicht entstehen konnte, wenn kein Grund da war, warum sie vielmehr in diesem und nicht in einem frühern oder spätern Theile der Zeit entstand, kein Theil einer leeren Zeit aber irgend eine unterscheidende Bedingung des Daseins vor einem andern voraus hat: so führt die Annahme eines Weltanfangs auf einen Widerspruch. Und wenn die Welt Gränzen im Raume haben sollte: so müsste jenseit dieser Gränzen ein Raum sein, der nichts enthielte, d. h. sie befände sich in einem leeren Raume, der selbst nicht begränzt wäre; mithin stände sie in einem Verhältnisse zum leeren Raume. Da es nun widersprechend ist, ein Ding, aufser welchem nichts ist, nämlich die allesumfassende Welt, in einem Verhältnisse zum leeren Raume zu denken (weil der Raum an und für sich betrachtet nichts ist und als leer betrachtet auch nichts in ihm ist, mithin jenes Verhältniss eine Relazion ohne Korrelat sein würde): so führt auch die Annahme einer Weltgränze auf einen Widerspruch.

Anm. 3. Dieser Widerstreit entsteht lediglich dadurch, dass man die Welt als ein absolutes Ganze betrachtet und dann fragt, ob dieses Ganze endlich oder unendlich sei. Da aber dann die Welt

nicht mehr als ein wahrnehmbarer Gegenstand, sondern als ein Ding an sich gedacht wird: so kann man auf dieselbe weder das Prädikat der Endlichkeit noch das der Unendlichkeit beziehn. Denn diese Prädikate gründen sich auf unsre Vorstellung von Raum und Zeit, mithin auf unsre Anschauungsweise gegebner Gegenstände. Wo nun die Bedingung wegfällt, unter welcher allein wir eins von zwei entgegengesetzten Prädikaten auf etwas beziehen könnten: da fällt auch diese Beziehung selbst, mithin auch der Streit über diese Beziehung weg. Sobald wir aber die Welt so, wie sie uns in der sinnlichen Wahrnehmung gegeben ist, mithin als Erscheinung betrachten: so ist sie uns nie in ihrer Totalität, sondern bloſs theilweise gegeben. Daher ist die Quantität der Welt in Raum und Zeit für uns völlig unbestimmbar, und es findet in Ansehung derselben ein Aufsteigen in's Unbestimmte statt (§. 77. Anm. 2) d. h. wir mögen in Erforschung der frühesten Weltbegebenheiten und Aufsuchung der entferntesten Weltkörper noch so weit gehen: so werden wir nie eine erste Begebenheit, durch welche die Welt selbst entstanden wäre, noch einen ersten (oder letzten) Körper, mit welchem die Welt selbst anhöbe (oder endete) antreffen; sondern es werden uns immerfort neue Gegenstände in Zeit und Raum zu entdecken übrig bleiben. Ja wenn auch irgendwann alle Nachrichten von Begebenheiten und irgendwo alle Wahrnehmungen von Körpern aufhörten: so würde daraus ohne einen gewaltigen Sprung im Schlieſsen kein Weltanfang und keine Weltgränze geschlossen werden können.

§. 172.

Das zweite kosmologische Problem (§. 170) bei dessen Auflösung die spekulirende

Vernunft sich in Widersprüche verwickelt, sie mag eine endliche Menge von einfachen Theilen der Körper in der Welt oder eine unendliche Menge von Theilen, die immerfort zusammengesetzt sind, annehmen, muss dahin entschieden werden, dass ein materiales Ding in der Welt in Ansehung seiner Theile als ein absolutes Ganze von uns gar nicht erkannt werden könne, ebendasselbe aber als Erscheinung in's Unendliche theilbar sei, ohne doch jemal eine unendliche Menge von Theilen zu geben.

Anm. 1. Dass die materialen Substanzen in der Welt aus einer endlichen Menge von einfachen Theilen bestehen, scheint daraus zu erhellen, dass die Zusammensetzung bloſs ein zufälliges und veränderliches Verhältniss der Dinge ist, welches man wenigstens in Gedanken aufheben kann. Es würden also, wenn es nichts Einfaches gäbe, durch Aufhebung der Zusammensetzung der Dinge die Dinge selbst mit aufgehoben werden, d. h. es würde gar nichts übrig bleiben, was durch Zusammensetzung in Verhältniss zu einander treten könnte. Nun giebt es aber doch zusammengesetzte Dinge in der Welt und die Welt besteht der Wahrnehmung zufolge aus lauter solchen Dingen. Also würd' es widersprechend sein, zusammengesetzte Dinge anzunehmen und dennoch einfache zu leugnen.

Anm. 2. Dass aber die materialen Substanzen in der Welt aus einer unendlichen Menge von Theilen, deren keiner einfach ist, bestehen, scheint daraus zu erhellen, dass jedes zusammengesetzte Ding einen Raum einnimmt, mithin aus eben

so vielen Theilen bestehen muss, als der Raum selbst, den es einnimmt. Da nun der Raum nicht aus einfachen Theilen, sondern immerfort aus kleineren Räumen besteht, der mathematische Punkt aber nicht einen bestimmten Theil des Raumes, sondern nur die Gränze eines solchen bedeutet: so müsste man bei Voraussetzung einfacher Theile der materialen Dinge im Raume annehmen, dass diese Theile ebenfalls einen Raum einnähmen, d. h. ein Mannigfaltiges außer und neben einander oder anderweite Theile enthielten, welches widersprechend wäre.

Anm. 3. Dieser Widerstreit entsteht lediglich dadurch, dass man jedes materiale oder zusammengesetzte Ding in der Welt als ein absolutes Ganze betrachtet und dann fragt, ob dieses Ganze aus einer endlichen Menge von Theilen, deren jeder an sich betrachtet einfach, oder aus einer unendlichen Menge von Theilen, deren jeder an sich betrachtet wieder zusammengesetzt sei, bestehe. Diese Prädikate aber können auf ein einzeles Ding in der Welt an sich betrachtet eben so wenig als auf das Weltganze aus demselben Grunde bezogen werden (§. 171. Anm. 3.). Der Streit über diese Beziehung fällt also ebenfalls weg. Wenn wir hingegen ein materiales oder zusammengesetztes Ding in der Welt als Erscheinung betrachten: so kann es zwar als ein einzeles Ding auch als ein Ganzes angeschaut werden. Aber diese Anschauung bezieht sich nicht zugleich auf seine Theile, da diese vor der Theilung noch nicht in ihrer Einzelheit wahrgenommen werden; sondern sie erscheinen erst selbst als einzele und sofern auch als ganze Dinge nach geschehener Theilung. Es findet daher zwar bei der Theilung eines gegebnen materialen Ganzen ein Rückgang in's Unendliche statt (§. 77. Anm. 2) d. h. wir mögen ein zusammengesetztes Ding in der Welt noch so lange

und noch so fein zertheilen: so bleibt jeder Theil ein zusammengesetztes Ding, wenn auch unsre Organe zur Wahrnehmung und Darstellung anderweiter Theile nicht mehr zureichen sollten. Aber darum besteht doch jenes Ganze nicht aus unendlich vielen solchen Theilen, weil durch die Theilung, so weit sie auch fortgesetzt werde, immer nur eine bestimmte Zahl von Theilen entsteht (§. 115).

§. 173.

Das dritte kosmologische Problem (§. 170) bei dessen Auflösung die Spekulazion auf Widersprüche geführt wird, sie mag eine freie Ursachlichkeit oder bloſse Naturursachen in der Welt annehmen, ist so zu entscheiden, dass zwar alles, was in der Welt geschieht, wiefern es erscheint, von Naturursachen abhange, die Handlungen moralischer Wesen aber, wieferne sie einen intelligibeln Charakter haben, zugleich als frei angenommen werden können, wenn diese Annahme praktisch nothwendig sein sollte.

Anm. 1. Dass es auſser den Naturursachen in der Welt auch Kausalität durch Freiheit geben müsse, scheint daraus zu erhellen, dass es bei Voraussetzung bloſser Naturursachen in den mannigfaltigen Reihen von Ursachen und Wirkungen in der Welt nirgend ein erstes Glied gäbe; indem dann jede wirkende Ursache immer wieder auf eine anderweite vorhergehende Ursache zurückwiese, durch welche sie zum Handeln bestimmt wurde, ohne sich selbst dazu bestimmen zu können. Wenn man sich aber eine vollständige Reihe von Ursachen und Wirkungen denken will: so muss es in dieser Reihe ir-

gend eine hinreichende Ursache geben, weil sonst gar keine Wirkung erfolgen, mithin nichts in der Welt geschehen würde. Nun sind alle Naturursachen an und für sich betrachtet keine hinreichenden Ursachen; denn sie setzen zu ihrer Wirksamkeit immerfort eine anderweite Ursache derselben Art voraus. Also würd' es widersprechend sein, irgend eine hinreichend begründete Kausalreihe in der Welt annehmen und doch keine freie, sich selbst mit absoluter Spontaneität zum Handeln bestimmende Ursache zulassen zu wollen.

Anm. 2. Dass es aber keine freie, sondern bloſse Naturursachen in der Welt gäbe, scheint daraus zu erhellen, dass jedes Handeln anheben muss, jedes Anheben zu handeln aber in einen gewissen Zeitpunkt fällt, mithin einen andern Zeitpunkt voraussetzt, wo das handelnde Subjekt sich in einem Zustande befand, da es noch nicht handelte. Wenn nun das handelnde Subjekt durch nichts in der vorhergehenden Zeit zum Handeln bestimmt würde: so würd' es aus dem Zustande A (wo es nicht handelte) in den entgegengesetzten B (wo es handelte) ohne alle Ursache übergehn, mithin ein Sprung geschehn, der die Einheit der Erfahrung oder den stetigen Zusammenhang aller Erscheinungen ganz und gar aufheben, folglich die Erfahrung selbst, die eine ununterbrochne ursachliche Verknüpfung der Dinge als Bedingung ihrer Möglichkeit voraussetzt, unmöglich machen würde. Es würde also widersprechend sein, eine Handlung als Gegenstand der Erfahrung betrachten und doch keine anderweite Erscheinung, worauf sie nothwendig erfolgte, voraussetzen zu wollen.

Anm. 3. Dieser Widerstreit entsteht dadurch, dass man alle in der Welt handelnden Subjekte ohne Unterschied aus einem und demselben Gesichtspunkte

betrachtet, nämlich als bloſse Naturwesen. Da es aber unter denselben auch Subjekte giebt, welche einen doppelten Charakter haben, einen physischen, wodurch sie der Sinnenwelt, und einen moralischen, wodurch sie einer höhern, bloſs intelligibeln, Ordnung der Dinge angehören: so können auch beide Behauptungen, nur in verschiedner Hinsicht, als zulässig angesehn werden. Alle handelnden Subjekte nämlich müssen, wieferne sie zur Sinnenwelt gehören, auch den Gesetzen derselben unterworfen sein, so dass deren Handlungen nach dem für jene Welt durchgängig gültigen Prinzipe der Kausalität durch vorhergehende Ursachen bedingt, mithin nothwendig bestimmt sind. Wenn und wiefern aber gewisse handelnde Subjekte nicht zur Sinnenwelt gehören, dann und soferne lässt es sich wenigstens als möglich denken, dass sie jenen Gesetzen nicht unterworfen seien, sondern sich selbst Gesetze ihrer Handlungen geben und nach denselben aus eigner Machtvollkommenheit bestimmen. In dieser Rücksicht würden sie als freie Wesen betrachtet werden können. Was aber den Grund betrifft, auf dem die Ueberzeugung des Menschen beruht, dass er selbst ein Wesen sei, in welchem Naturnothwendigkeit und Freiheit auf eine für ihn unbegreifliche Weise vereinigt sind: so ist dieser bereits in der Grundlehre angezeigt worden (Fund. §. 82). Hier sollte nur der Widersreit, in welchen sich die Vernunft durch kosmologische Spekulazionen in Ansehung der Anwendung des Kausalitätsprinzips auf die Erscheinungen verwickelt, dargestellt und gehoben werden. — Hieraus erhellet zugleich, dass sowohl der Determinismus unstatthaft sei, welcher die als frei vorgestellten Handlungen der Menschen in jeder Hinsicht durch vorhergehende Naturursachen bestimmt sein lässt und daher eine sogenannte Freiheit der

Nöthigung (*libertas necessitatis*) annimmt, als auch der Indeterminismus oder Aeqilibrismus, welcher nur die in jeder Hinsicht von Bestimmungsgründen unabhängigen Handlungen der Menschen für frei erklärt und daher eine sogenannte Freiheit des Gleichgewichts (*libertas aequilibrii*) behauptet, vermöge welcher ein so vollkommnes Gleichgewicht der Bestimmungsgründe eintreten soll, dass sie sich, wie bei Buridan's berühmten Esel, aufheben und gar nichts mehr zur Bestimmung übrig lassen. Soll also in den von unsrem Willen ausgehenden Handlungen Freiheit stattfinden: so muss eine solche Handlung, ob sie gleich erscheint und soferne von Naturursachen abhangt, doch zugleich als intelligible und soferne von Naturursachen unabhängige Handlung gedacht werden, so dass sich das handelnde Subjekt zu deren Vollziehung nach moralischen Gesetzen selbst bestimme. Ob aber die Freiheit in Beziehung auf direkt oder indirekt entgegengesetzte Handlungen stattfinde (*libertas contradictionis et contrarietatis*) ist in Ansehung der Frage wegen der Freiheit überhaupt gleichgültig. Denn das moralische Gesetz kann sowohl auf kontradiktorische als auf kontrare Fälle bezogen werden. — Uebrigens kann man diese kosmologische Untersuchung auch die metaphysisch-kosmologische Aetiologie nennen, um sie von der empirisch-kosmologischen Aetiologie zu unterscheiden, welche sich bloſs mit den in der Welt wirkenden Naturursachen beschäftigt (§. 64. Anm.). Beide sind besondre Aetiologien *).

---

*) Es war daher unrichtig, dass der Verfasser in seiner Enzyklopädie der Wissenschaften (Th. I. §. 147) der höhern Metaphysik vier Theile gab, nämlich: Psychologie, Aetiologie, Kosmologie und Theologie; denn der zweite ist im dritten enthalten.

§. 174.

Das vierte kosmologische Problem (§. 170) bei dessen Auflösung die spekulirende Vernunft sich gleichfalls in Widersprüche verwickelt, sie mag ein absolutnothwendiges Dasein annehmen oder alles Dasein für zufällig halten, ist so zu entscheiden, dass, obgleich alles sinnliche Dasein zufällig ist, dennoch ein absolut nothwendiges Wesen, wiefern es als intelligibel gedacht wird, angenommen werden könne, wenn diese Annahme praktisch nothwendig sein sollte.

Anm. 1. Dass zur Welt irgend etwas Absolutnothwendiges gehöre, scheint daraus zu erhellen, dass alles zufällige und veränderliche Dasein, dergleichen den von uns wahrnehmbaren Dingen in der Welt zukommt, ein bedingtes, mithin unvollständiges Dasein ist; denn es setzt ein andres Dasein als seine Bedingung voraus. Wäre nun dieses Dasein wieder ein bedingtes, und käme jeder möglichen Bedingung desselben immerfort nur ein solches Dasein zu: so gäb' es überhaupt kein vollständiges Dasein. Es setzt aber das Bedingte eine vollständige Bedingung seines Daseins voraus, weil es sonst gar nicht dasein könnte. Also würd' es widersprechend sein, zufällige und veränderliche Dinge in der Welt annehmen und doch kein schlechthin nothwendiges und unveränderliches Ding zulassen zu wollen, da nur in einem solchen der vollständige Grund alles Daseins liegen kann.

Anm. 2. Dass aber zur Welt nichts Absolut-nothwendiges gehöre, scheint daraus zu erhellen, dass dasselbe entweder in oder außer der

Welt sein müsste. In der Welt, als Theil derselben, kann es nicht sein, da in der Welt vermöge des Grundsatzes der Ursachlichkeit alles bedingt ist, mithin nur unter Voraussetzung einer anderweiten Bedingung seines Daseins, folglich zufälliger Weise ist. Ein Ding in der Welt und ein absolut nothwendiges Ding sind also widersprechende Begriffe. Daher können auch alle Dinge in der Welt zusammengenommen, oder die Welt selbst, nicht absolutnothwendig sein, indem ein absolutnothwendiges Ding nicht aus lauter zufälligen Dingen zusammengesetzt sein kann. Ein Ding außer der Welt aber, als Ursache derselben gedacht, müsste, wiefern es wie jede Ursache in der Zeit anfinge zu wirken, ein Ding in der Zeit sein, wäre also einer sinnlichen Bedingung in Ansehung seiner Wirksamkeit unterworfen, mithin ein Ding, das ohne Widerspruch nicht zugleich für absolutnothwendig gehalten werden könnte.

Anm. 3. Dieser Widerstreit entsteht ebenfalls dadurch, dass man das Zufällige und das Absolutnothwendige ohne Unterschied aus einem und demselben Gesichtspunkte betrachtet, nämlich als zur Erkenntniss gegebne Gegenstände. Allen Dingen in der Welt, wieferne sie solche Gegenstände oder Erscheinungen sind, kommt allerdings nur ein zufälliges Dasein zu; denn sie sind durchgängig bedingt und veränderlich in ihrem Dasein. Dadurch wird aber das Absolutnothwendige nicht aufgehoben, sobald es nur nicht aus demselben Gesichtspunkte betrachtet wird. Denn wenn es der vollständige Grund alles zufälligen Daseins sein soll, so kann es in keiner Erfahrung gegeben sein; mithin kann es weder seinem Dasein noch seiner Handlungsweise nach erkannt werden. Folglich kann es auch weder als Theil der Welt innerhalb derselben (*ens intramundanum*) noch als Ur-

sache der Welt ausserhalb derselben (*ens extramundanum*) in irgend eine Erscheinungsreihe fallen. Es ist daher ein rein intelligibles Wesen, dessen Annahme auf gar keinem spekulativen, sondern auf einem bloss praktischen Grunde beruht, wie die Grundlehre zeigt (Fund. §. 84).

§. 175.

Wenn wir demnach die Welt als einen erkennbaren Gegenstand betrachten und behandeln wollen: so ist sie ein blosser Inbegriff von Erscheinungen, wo in keiner von allen möglichen Reihen Vollständigkeit gegeben ist, weil wir bei allen unsern Wahrnehmungen an Bedingungen des Raums und der Zeit gebunden sind. Das Absolute oder Unbedingte ist also bloss die Idee von einem unbekannten Etwas, welches der Vernunft zu suchen aufgegeben ist, gleichsam als ein Problem, das nie völlig gelöst werden kann, damit sie in keiner ihrer Bestrebungen (den theoretischen sowohl als den praktischen) still stehe.

Anm. 1. Sobald wir die Welt aus dem obigen Gesichtspunkte betrachten, so fallen auch alle übrigen transzendenten Fragen weg, welche man in Ansehung der Welt aufgeworfen hat, z. B. ob es mehr als Eine Welt gebe (kosmologischer Pluralismus) und ob diese Welt die beste sei (kosmologischer Optimismus). Was die erste Frage betrifft, so kann dieselbe zuvörderst den Sinn haben, ob es ausser unsrer Erde (die man auch zuweilen Welt nennt, z. B. die Welt umsegeln) noch mehre ähnliche Weltkörper, und ausser dem Weltkörper-Systeme, zu welchem die Erde zunächst gehört (dem

Sonnensysteme) oder demjenigen, zu welchem die Sonne zunächst gehört (dem Fixsternensysteme sammt der Milchstrafse) noch mehre ähnliche Systeme gebe. Diese Frage muss die Physik beantworten und sie lässt sich nach dem, was Beobachtungen und Schlüsse in Ansehung des Weltgebäudes lehren, ohne allen Zweifel bejahen. Der Sinn jener ersten Frage kann aber auch der sein: Giebt es in dem unendlichen Raume, den wir uns vorstellen, mehre Systeme von Weltkörpern, die in gar keiner Verbindung mit einander stehn, sondern deren jedes ein völlig isolirtes Ganze von Erscheinungen für sich selbst ausmacht, die also durch den leeren Raum von einander getrennt sein müssten? — Da nun bei dieser Frage eine Begränzung der für uns wahrnehmbaren Welt durch den leeren Raum angenommen wird, eine solche Annahme aber nicht zulässig ist (§. 171. nebst den Anmm.): so muss diese Frage verneint und vielmehr angenommen werden, dass alle, auch die entferntesten, Weltkörper und Weltkörper-Systeme mit dem unsrigen in Verbindung stehen und mit demselben ein Ganzes ausmachen, dessen Totalität aber für uns unerreichbar ist. Diese Annahme heifst daher **kosmologischer Monismus.** — Was die zweite Frage betrifft, so ist unstreitig das Einzige auch das Beste, wiefern es mit keinem Andern und Bessern verglichen werden kann. Wollte aber jemand behaupten, dass aufser der Welt, wie sie jetzt besteht und eingerichtet ist, zwar noch viele andre möglich gewesen seien, die Gottheit aber gerade diese als die beste ausgewählt habe: so würde man etwas behaupten, was man auf keinen Fall beweisen könnte, da es jenseit unsres Erkenntnisskreises liegt. Und wenn man dann jene Behauptung auch zur Vertheidigung oder Rechtfertigung Gottes wegen des mannigfaltigen in der Welt befindlichen physischen und morali-

schen Uebels (Theodizee) brauchen wollte: so würde man etwas unternehmen, dessen weder die Gottheit noch irgend ein echter Verehrer derselben bedarf. Die entgegengesetzte Behauptung aber, dass nämlich die Welt durchaus schlecht sei, oder der kosmologische Pessimismus, ist eben so widersinnig als unerweislich.

Anm. 2. Die Welt als ein Inbegriff von Gegenständen möglicher Erfahrung in gesetzlicher Verknüpfung heifst auch die Natur (in materialer Bedeutung). Was nicht zu jenen Gegenständen gehört, ist aufser oder über der Natur. Was den Gesetzen der Natur gemäfs geschieht, heifst natürlich oder eine natürliche Begebenheit (*eventus naturalis*) die Folge solcher Begebenheiten der Lauf der Natur und die Gleichförmigkeit dieser Folge die Ordnung der Natur. Was von dieser Ordnung abweicht, heifst aufserordentlich, und wenn es den Gesetzen der Natur zu widerstreiten scheint, unnatürlich oder widernatürlich *), übernatürlich

---

*) Man nimmt dieses Wort zuweilen in einer Bedeutung, wo es etwas in andrer Hinsicht ganz Natürliches anzeigt. So heifst die Krankheit ein widernatürlicher Zustand, weil sie eine von dem vollkommnen Normalverhältnisse der Lebensfaktoren abweichende Erscheinung, mithin eine der Natur des Organismus, der sich immer in jenem Verhältnisse zu erhalten sucht, widerstrebende, ihn sogar mit der Zerstörung bedrohende Abnormität ist (§. 138. Anm. 1); obwohl eben diese Abnormität eine Folge von natürlichen Ursachen (Naturkräften und ihren Wirkungsgesetzen) oder eine ganz natürliche Erscheinung ist. Die ältern Aerzte theilten daher die auf den menschlichen Körper sich beziehenden Dinge in drei Klassen: 1) natürliche, wohin sie alle körperlichen Organe in ihrer naturgemäfsen Beschaffenheit, Einige auch noch Alter, Geschlecht, Temperament u. d. g. rechneten; 2. unoder widernatürliche, wohin sie alle krankhaften Zustände, und 3. nicht-natürliche, wohin sie alle Dinge

aber, wenn man es gar von einer über die Natur erhabnen Kausalität abhängig denkt. Eine übernatürliche Begebenheit heiſst auch ein Wunder im strengen Sinne (*miraculum rigorosum*); denn im weitern Sinne wird auch schon jede auſserordentliche Begebenheit so genannt. Die Möglichkeit eines Wunders zu leugnen würde eben so anmaſsend sein, als die Wirklichkeit desselben zu behaupten. Denn hiezu wäre erfoderlich erstlich ein vollständiger historischer Beweis der Thatsache nach allen einzelen Umständen, und zweitens der philosophische Beweis, dass eine solche Erscheinung durch alle (bekannte und unbekannte) Naturkräfte nach Naturgesetzen nicht bewirkt werden konnte. Beide Beweise können aber nie geführt werden. Es ist daher Maxime der Vernunft, wieferne sie nach Erkenntniss strebt, alles natürlich zu erklären, ohne doch alles zu verwerfen, was nicht so erklärt werden kann (§. 84. Anm. 3) *).

---

rechneten, die den Körper theils erhalten theils zerstören können, als Luft, Speise und Trank, Schlafen und Wachen, Bewegung und Ruhe, Ausleerung und Innebehaltung, Gemüthsbewegungen, Kleider, Wohnungen, Gewerbe u. d. g. Dass diese Eintheilung unrichtig sei, bedarf keines Beweises. Vergl. Wolfii *horae subsecc. Marburgg. a.* 1730. *Trim. aest. Nr.* 4.

*) Die Eintheilungen der Wunder in absolute oder rigorose, und relative oder komparative (die eigentlich keine sind, sondern es nur zu sein scheinen) — in göttliche (die Einige auch rigorose nennen) und nicht-göttliche (englische oder teuflische, die Einige auch komparative nennen) — in Wunder auſser dem Menschen (wunderbare Ereignisse in der Auſsenwelt) und in der Seele des Menschen, wobei dieser sich entweder ganz leidend verhalte (Offenbarungen) oder zugleich thätig (Weiſsagungen) — beruhen auf Voraussetzungen, deren Gültigkeit sich schwerlich darthun lassen möchte. Vergl. die Schrift: *De miraculis* ἐγχειρίδιον *a philosopho theologis exhibitum*, deren Verf. eine doppelte Erklärung vom Wunderbe-

Der höhern Metaphysik drittes Hauptstück.

Metaphysische Theologie.

§. 176.

Die metaphysische Theologie ist *eine* razionale Gotteslehre in spekulativer Bedeutung, d. h. eine Wissenschaft, welche darauf ausgeht, Gottes Dasein, Eigenschaften und Werke aus theoretischen Prinzipien zu erkennen. Sie steht demnach als razionale Gotteslehre überhaupt entgegen der statutarischen Gotteslehre (*theologia positiva*) welche Gott aus irgend einer Offenbarung zu erkennen sucht, als razionale Gotteslehre in spekulativer Bedeutung aber der sittlichen Gotteslehre (*theologia moralis* s. *ethicotheo-*

---

griffe giebt, eine objektive und eine subjektive. In jener Hinsicht seien Wunder „*quaecunque deo auctore extra* „*omnem naturalium rerum ordinem vel sunt vel eveniunt*;“ in dieser Hinsicht aber, „*quae omnem explicationem in omne* „*tempus ita respuunt, ut cum legibus naturae summis certissi-* „*misque manifesto pugnare reperiantur.*“ — Wie steht es aber mit der Anwendung dieser Erklärungen auf bestimmte Ereignisse?

logia) welche eine razionale Theologie in praktischer Bedeutung und also die zur praktischen Philosophie gehörige Religionslehre (*eusebiologia*) ist (Fund. §. 130).

Anm. Man nannte sonst die metaphysische Gotteslehre auch eine natürliche (*theologia naturalis*). Dieser Ausdruck ist aber zweideutig. Denn er kann sowohl als Gegensatz der positiven Theologie (wie man Naturrecht und positives Recht unterscheidet) als auch als Gegensatz der sittlichen Gotteslehre (wie man Naturgesetze und Sittengesetze unterscheidet) verstanden werden. Es lässt sich sogar jener Ausdruck auch auf einen bloſsen Theil der metaphysischen Theologie, nämlich auf die Physikotheologie beziehn. Denn diese ist als Versuch einer Erkenntniss Gottes aus bloſser Naturbetrachtung recht eigentlich eine natürliche Gotteslehre. Wegen dieser Vieldeutigkeit des Ausdrucks ist es wohl besser, ihn ganz aufzugeben. — Kann man aber wohl mit Recht sagen, dass RAYMUND VON SABUNDE, ein Scholastiker des 15. Jahrhunderts, die erste natürliche Theologie geschrieben habe? Ist nicht CICERO's Werk *de natura deorum* dem wesentlichen Inhalte nach schon eine solche? Und wie viel griechische Philosophen hatten schon lange vor jenem Römer eben so ausführliche Werke περι θεων geschrieben!

§. 177.

Wenn die spekulirende Vernunft in ihren kosmologischen Untersuchungen einmal auf die Idee der unbedingten Nothwendigkeit geführt worden (§. 174) so verbindet sie damit sehr natürlich die Idee der höchsten Vollkommenheit, indem sie jene Absolutheit unmöglich mit irgend einer Einschränkung oder

Mangelhaftigkeit zusammendenken kann. Daraus ergiebt sich dann die Idee eines **absolutnothwendigen Inbegriffs aller Vollkommenheit oder Realität**.

§. 178.

Sobald nun diese Idee objektivirt und individualisirt d. h. als ein einzeler Erkenntnissgegenstand betrachtet wird: verwandelt sie sich in ein **Ideal** (*ens ideae adaequatum*) welches als Intelligenz d. h. als vernünftiges und freies Wesen gedacht und sofort als erste Bedingung an die Spitze alles Bedingten gestellt d. h. zum Urheber der von ihm selbst verschiednen Welt erhoben wird. So bildet sich also der Gedanke eines **Urwesens** (*ens originarium*) eines **Wesens der Wesen** (*ens entium*) eines **höchsten Wesens** (*ens summum*) eines **allervollkommensten Wesens** (*ens perfectissimum s. realissimum*) welches die Sprache mit einem Worte **Gott** oder **Gottheit** (gleichsam das schlechthin Gute oder die absolute Gutheit in Person) nennt.

§. 179.

Auf dieses Wesen beziehn sich nun drei Hauptfragen der spekulirenden Vernunft, welche man **metaphysisch-theologische Probleme** nennen kann, nämlich:

1) Existirt ein solches Wesen?

2) Mit welchen Eigenschaften existirt es?

3) Was hat es gewirkt und wirkt es noch

vermöge dieser Eigenschaften? Auf diese drei Probleme gründet sich die Eintheilung der metaphysischen Gotteslehre in die Lehre vom Dasein (*doctrina de existentia divina*) von den Eigenschaften (*doctrina de attributis divinis*) und von den Werken Gottes (*doctrina de operibus divinis*).

Anm. Eine vierte Frage: Wie ist jenes Wesen zu verehren? gehört nicht hieher. Denn sie bedeutet eigentlich: Was haben wir in Rücksicht auf jenes Wesen zu thun? Sie ist also lediglich praktisch und gehört daher in die Religionslehre. — Uebrigens werden wir von obiger Eintheilung weiter keinen Gebrauch zu Unterabtheilungen machen, sondern die darauf sich beziehenden Untersuchungen in einem und demselben Hauptstücke fortlaufen lassen.

§. 180.

In Rücksicht auf jene drei Fragen giebt es zwei Hauptsysteme der metaphysischen Theologie, den Supernaturalismus und den Naturalismus. Der supernaturalistische Theolog (das letzte Wort nicht im gemeinen Sinne der Fakultäten-Eintheilung, sondern philosophisch genommen) behauptet nämlich, dass, da Gott ein übersinnliches Wesen sei, von welchem die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht einmal oder höchstens nur eine unbestimmte Idee bilden könne, der Mensch auf gar keinem natürlichen Wege zur Erkenntniss des Daseins, der Eigenschaften und der Werke Gottes gelangen könne, sondern Gott selbst ihm alles dieses unmittelbar offenbaren müsse und

geoffenbart habe. Der naturalistische Theolog hingegen behauptet die Möglichkeit und Wirklichkeit einer allgemeingültigen Ueberzeugung von Gottes Dasein, Eigenschaften und Werken auf dem natürlichen Wege oder durch bloſse Vernunft (razional).

Anm. Der Supernaturslismus kann wieder von dreifacher Art sein. Entweder nimmt er eine uranfängliche und nachher durch Ueberlieferung fortgepflanzte Offenbarung an (tradizionaler Supernaturalismus) — oder eine später geschehene, durch Wort und Schrift beurkundete Offenbarung (historischer oder diplomatischer Supernaturalismus) — oder eine fortwährende, durch inneres Licht einzelen Menschen noch jetzt zu Theil werdende Offenbarung (mystischer Supernaturalismus). Oft kombinirt sich auch die eine Art mit der andern. Der Naturalismus aber ist entweder rein, wenn er gar keine Offenbarung zulässt, oder gemischt, wenn er sie zwar überhaupt zulässt, aber nicht als nächste oder einzige Erkenntnissquelle in Ansehung des Göttlichen betrachtet. Der reine heiſst auch Naturalismus schlechtweg. — Man sieht nun leicht ein, dass der Supernaturalismus sich eigentlich im Kreise herumdrehe. Denn er beruft sich in Ansehung der Ueberzeugung vom Dasein Gottes u. s. w. auf eine ganz besondre Offenbarung Gottes, da doch selbst die Möglichkeit der Annahme einer solchen Offenbarung auf jener Ueberzeugung beruht. Ueberdieſs kann er kein hinreichendes Unterscheidungsmerkmal unmittelbarer Einwirkungen der Gottheit auf das menschliche Gemüth von andern äuſsern Einwirkungen oder von den eignen innern Gemüthshandlungen, besonders in gewissen exaltirten Zuständen, angeben. Endlich aber, wenn man ihm auch zugeben muss,

dass Erkenntniss Gottes im eigentlichen und strengen Sinne für uns nach unsern natürlichen Anlagen nicht möglich sei: so folgert er doch hieraus zu viel und macht also auch einen Sprung im Schliefsen. Denn es folgt aus dieser Prämisse nur so viel, dass der Mensch in Ansehung des Göttlichen auf das Wissen verzichten und sich bei einem vernünftigen Glauben beruhigen müsse, mit welchem dann auch vielleicht ein wohlverstandner Offenbarungsglaube in Verbindung treten kann; wie die philosophische Religionslehre weiter zu untersuchen hat *). Wenn nun dagegen der Naturalismus auf das Wissen in diesem Punkte nicht verzichten will: so müssen wir ihn nothwendig in Ansehung seiner Ansprüche auf Erkenntniss göttlicher Dinge weiter hören, um zu vernehmen, wie er dieselben zu begründen suche.

§. 181.

Um zur Erkenntniss des Daseins Gottes zu gelangen, hat der Naturalismus mancherlei Wege versucht. Er hat nämlich vier Beweise für das Dasein Gottes aufgestellt, und zwar 1) einen ontologischen, wo man aus blofsen Begriffen *a priori* das Dasein eines allerrealesten Wesens folgert; 2) einen kosmologischen, wo man es aus der Zufälligkeit der Welt überhaupt folgert; 3) einen teleologischen, wo man es aus der Zweckmäfsigkeit der Welt in Ansehung aller ihrer Theile folgert; und

*) In dieser muss auch vom Gegensatze zwischen Razionalismus und Irrazionalismus weiter gehandelt werden, da man diesen Gegensatz häufig mit dem zwischen Naturalismus und Supernaturalismus verwechselt hat.

4) einen **historischen**, wo man es aus der Uebereinstimmung aller Völker in Verehrung eines höchsten Wesens folgert. Den dritten Beweis nennt man auch den **physikotheologischen** und die abgesonderte wissenschaftliche Darstellung desselben **Physikotheologie** (§. 176. Anm.) von welcher die **Astrotheologie**, **Ichthyotheologie**, **Brontotheologie** u. s. w. bloſs einzele Zweige sind, indem man gewisse Theile oder Erscheinungen der Natur (Gestirne, Fische, das Gewitter u. s. w.) auch abgesondert in teleologischer und physikotheologischer Hinsicht betrachten kann.

Anm. Da das sogenannte *Argumentum e consensu populorum petitum* von den ältesten Zeiten her zum Beweise des Daseins Gottes gebraucht worden, und auch in neueren Zeiten Manche darauf noch ein gewisses Gewicht gelegt haben: so darf es in einer vollständigen Prüfung der Beweise für Gottes Dasein nicht übergangen werden. Historisch aber kann dieser Beweis darum heiſsen, weil jene Uebereinstimmung als eine Art von allgemeinem Zeugnisse anzusehen ist. Es muss also doch wenigstens untersucht werden, ob und wiefern ein solches Zeugniss stattfinde und Gültigkeit habe. Will man sich nun diese vier naturalistischen Beweise in Verbindung mit dem supernaturalistischen systematisch darstellen, so kann es auf folgende Art geschehen: Das Dasein Gottes hat bewiesen werden sollen

I. supernaturalistisch — durch besondre oder unmittelbare Offenbarung.

II. naturalistisch — unabhängig von solcher Offenbarung.

1) *a priori* — aus blofsen Begriffen — ontologisch oder rein spekulativ.

2) *a posteriori* — aus Erfahrung.

a) in Verbindung mit jenen Begriffen oder gemischt spekulativ.

α) durch Berufung auf empirisches Dasein der Dinge überhaupt als etwas Zufälliges betrachtet — kosmologisch.

β) durch Berufung auf empirisches Dasein bestimmter Dinge als etwas Zweckmäfsiges betrachtet — teleologisch oder physikotheologisch.

b) ohne Verbindung mit jenen Begriffen — aus bloſser Erfahrung — historisch.

Da übrigens der Glaube an Gott oder die religiose Ueberzeugung von der Realität eines höchsten Prinzips der moralischen Weltordnung an und für sich feststeht, indem sich dieser (praktische oder moralische) Glaube unabhängig von allen jenen angeblichen Beweisen für das Dasein Gottes im menschlichen Gemüth erzeugt und erhält (Fund. §. 84): so können wir die Prüfung jener Beweise ganz frei und offen anstellen. Denn gesetzt auch, dass sie insgesammt zur theoretischen Begründung der religiosen Ueberzeugung keine hinreichende Kraft hätten: so würde doch unsre Ueberzeugung selbst dadurch nicht im mindesten gefährdet (Log. §. 186. Anm. 2. Nr. 4). Vielmehr würde sie eben dadurch auch über alle von Zweifelsucht oder Bosheit dagegen ersonnene Scheingründe hinausgerückt. Denn was überhaupt kein Gegenstand der Spekulazion ist, kann auch von der Spekulazion mit Recht weder bezweifelt noch geleugnet werden *).

---

*) Sextus Empiricus (*adv. mathematt.* IX, 60) führt ebenfalls vier Beweisarten für das Dasein Gottes an, indem er

§. 182.

Beim ontologischen Beweise schliesst man auf folgende Art: Der Begriff von Gott (die Idee eines höchsten oder vollkommensten Wesens) enthält keinen Widerspruch; also ist ein solches Wesen möglich. Nun gehört aber das Dasein mit zu den Vollkommenheiten, die Gott vermöge jenes Begriffs zukommen. Mithin würde ein Widerspruch entstehen, wenn wir Gott das Dasein, ohne welches jener Begriff nicht vollständig gedacht werden kann, absprechen wollten. Folglich ist ein solches Wesen wirklich, weil es möglich ist d. h. es existirt nothwendig.

Anm. In diesem Beweise, welchen man auch den kartesianischen nennt, ob er gleich schon vor Des Cartes durch Anselm von Canterbury aufgestellt wurde *), folgert man erstlich aus der blossen Widerspruchlosigkeit des Begriffes von Gott die Möglichkeit desselben überhaupt, obgleich daraus nur eine logische Möglichkeit folgt (Log. §. 15. Anm. 2.

---

sagt: *῾Οι θεους αξιουντες ειναι πειρωνται το προκειμενον κατασκευαζειν εκ τεσσαρων τροπων· ἑνος μεν, της παρα πασιν ανθρωποις συμφωνιας· δευτερου δε, της κοσμικης διαταξεως· τριτου δε, των ακολουθουντων ατρπων τοις αναιρουσι το θειον· τεταρτου δε και τελευταιου, της των αντιπιπτοντων λογων ὑπεξαιρεσεως.* Der erste Beweis ist der historische, der zweite der kosmologische in Verbindung mit dem physikotheologischen, der dritte der ontologische, der vierte aber ist gar kein Beweis. Denn wenn ich bloss das widerlege, was ein Andrer gegen meine Behauptung vorbringt: so ist diese dadurch noch lange nicht bewiesen.

*) In gewisser Hinsicht ist der Stoiker Kleanth als Urheber dieses Beweises zu betrachten. S. des Verf. Programm: *De Cleanthe divinitatis assertore ac praedicatore.* Leipzig, 1819. 4.

und §. 22. Anm. 2). Es ist aber auch zweitens eine ganz falsche Behauptung, dass das Dasein mit zu den Vollkommenheiten gehöre, welche der Gottheit vermöge des Begriffs von ihr zukommen. Denn das Prädikat des Daseins oder der Wirklichkeit bedeutet gar keine Eigenschaft oder Vollkommenheit irgend eines Dinges, sondern eine bloſse Beziehung desselben mit allen seinen Eigenschaften oder Vollkommenheiten auf unser Erkenntnissvermögen, ein Verhältniss desselben, wodurch es in unsern Erkenntnisskreis tritt (§. 41. Anm. 2). Wir denken daher ein Ding, von welchem wir sagen: Es ist, nicht als mit einer Vollkommenheit begabt, die es vorher nicht gehabt hätte, sondern in einem bloſsen Verhältnisse zu uns selbst als Denkenden. Und eben so, wenn wir von ihm sagen: Es ist nicht, rauben wir ihm keine Vollkommenheit, sondern heben nur jenes Verhältniss auf. Folglich entsteht auch kein Widerspruch, wenn wir in einem Urtheile vom Subjekte: Gott, das Nichtsein prädiziren, weil das Gegentheil dieses Prädikats nicht in dem bloſsen Begriffe von Gott, wie in keinem andern Begriffe von irgend einem Dinge, enthalten ist. Widerspruch entsteht nur dann, wenn ich das Subjekt setze und ein zu ihm nothwendig gehöriges Prädikat aufhebe (z. B. ein geometrischer Körper ist nicht ausgedehnt); aber nicht, wenn ich das Subjekt mitsammt seinem Prädikate (nach dem Grundsatze: *Sublata re tollitur etiam qualitas rei*) aufhebe (z. B. ein geometrischer Körper existirt nicht). In dem ontologischen Beweise ist also das, was bewiesen werden sollte, nur erbettelt oder erschlichen (*petitio principii* — Log. §. 133. Nr. 1. und Anm. 1) *).

---

*) Schon Gassendi hat die Ungültigkeit dieses Beweises sehr treffend dargethan. Vergl. Tennemann's Gesch. der Philos. B. 10. S. 270.

§. 183.

Beim **kosmologischen** Beweise schliefst man auf folgende Art: Das Dasein der Dinge in der Welt ist veränderlich, mithin zufällig; denn die Erfahrung zeigt uns einen beständigen Wechsel von Bestimmungen, ein fortwährendes Entstehen und Vergehen in der Sinnenwelt. Wenn nun irgend ein zufälliges Wesen existirt: so muss auch ein absolutnothwendiges Wesen existiren, weil nicht alles Existirende zufällig sein kann, sondern etwas existiren muss, das den vollständigen Grund seines eignen sowohl als alles übrigen Daseins enthält; indem es *sonst* überall keinen zureichenden Grund des Daseins geben würde. Ein absolutnothwendiges Wesen muss aber als ein Wesen von der höchsten Vollkommenheit gedacht werden, weil sich sonst gar nicht begreifen liefse, wie es den Grund seines eignen und alles übrigen Daseins enthalten könnte. Also **existirt ein höchstes Wesen oder eine Gottheit nothwendiger Weise.**

Anm. Dieser Beweis, welchen man auch das *Argumentum a contingentia mundi* nennt, ist eigentlich nur ein versteckter ontologischer. Denn man bedient sich anfangs der Erfahrung nur, um auf den Begriff eines absolutnothwendigen Wesens überzugehn, und fragt dann, wie ein solches Wesen weiter zu denken sei. Nun nimmt man an, dass es ein allervollkommenstes Wesen sein müsse. Man setzt also voraus, dass jedes absolutnothwendige Wesen auch ein allervollkommenstes sei. Ist nun dieser Satz

richtig, so muss es sich wenigstens mit verminderter Quantität umkehren (Log. §. 98. Anm. 2) folglich in den Satz verwandeln lassen: Einige allervollkommenste Wesen sind absolutnothwendige Wesen. Da aber ein solches Wesen vor dem andern die absolute Nothwendigkeit im Dasein nicht voraus haben könnte, weil sonst dieses weniger vollkommen wäre, so müsste man auch mit einfacher Umkehrung sagen können: Jedes allervollkommenste Wesen ist zugleich ein absolutnothwendiges Wesen. Man müsste also schon aus dem blofsen Begriffe eines solchen Wesens auf sein Dasein schliefsen können, wie es im ontologischen Beweise, obwohl fälschlich, geschieht. Also fällt der zweite Beweis mit dem ersten. Hiezu kommt, dass in dem kosmologischen Beweise von dem Naturgesetze der Kausalität, das nur in Bezug auf Erfahrungsgegenstände gültig ist, ein transzendenter Gebrauch gemacht wird; indem man dadurch ein absolutnothwendiges Wesen, was unter jenen Gegenständen gar nicht angetroffen werden kann, ausfindig zu machen sucht. Endlich täuscht sich auch die Vernunft selbst, wenn sie die Totalität aller Reihen von veränderlichen und zufälligen Dingen dadurch begriffen zu haben meint, dass sie zuletzt jedes Bedingte aufhebt und etwas Unbedingtes denkt. Denn ein absolutnothwendiges Dasein ist schlechterdings unbegreiflich; mithin begreift man eigentlich nichts, wenn man das zufällige Dasein daraus erklären will.

§. 184.

Beim teleologischen oder physikotheologischen Beweise schliefst man auf folgende Art: Die Welt enthält überall die deutlichsten Spuren einer bewundernswürdigen Zweckmäfsigkeit d. h. einer Anordnung und Verknü-

pfung der Dinge, vermöge welcher sie sich gegenseitig auf einander als Mittel und Zwecke beziehn. Diese Zweckmäſsigkeit müssen wir als etwas Zufälliges beurtheilen, da sich nicht einsehen lässt, wie eine nach blinder Nothwendigkeit wirkende Natur so verschiedne Dinge auf so verschiedne Weise zu so mannigfaltigen Zwecken vereinigen konnte. Sie müssen also durch ein vernünftiges Prinzip nach zum Grunde liegenden Ideen mit Freiheit hervorgebracht sein, d. h. der Grund des Daseins einer so zweckmäſsigen Welt muss auſserhalb derselben in einer oder mehren Intelligenzen liegen. Mehre anzunehmen ist kein Grund da; vielmehr gebietet uns die Einheit oder vollkommne Zusammenstimmung aller uns bekannten Theile der Welt, nur ein einziges Wesen als Urheber derselben anzunehmen. Dieses Wesen aber muss absolutnothwendig sein, weil die Welt um ihrer Zweckmäſsigkeit willen als zufällig erscheint. Absolutnothwendig aber kann nur ein Wesen von der höchsten Vollkommenheit sein. Es existirt also nothwendig ein allervollkommenstes Wesen als Welturheber oder ein Gott.

Anm. Man sieht leicht ein, dass dieser Beweis, ob er gleich anfangs sich auf lauter bestimmte Erfahrungen (z. B. von dem Laufe der Gestirne, der Beschaffenheit und dem gegenseitigen Verhältnisse des Thierreichs, Pflanzenreichs u. s. w.) beruft, dennoch am Ende auf den kosmologischen und ontolo-

gischen Beweis hinausläuft, und durch diesen Fortgang der Schlusskette erst seine Haltung und Vollendung bekommt, folglich mit jenen Beweisen von dieser spekulativen Seite betrachtet in Parallele steht. Hiezu kommt, dass die analogische Schlussart von der Aehnlichkeit der Natur und ihrer Erzeugnisse mit menschlichen Kunstwerken auf eine ähnliche (vernünftige und freie) Ursache jener theils an und für sich nur Wahrscheinlichkeit giebt (Log. §. 168 und 169) theils hier keine sichere Anwendung findet, weil bei menschlichen Kunstwerken die Naturdinge durch äufsere Kraft genöthigt werden, sich nach Zwecken zu richten, die ihnen fremd sind (z. B. das Metall in einer Uhr) in der Natur aber die Dinge selbst durch eigne Kräfte auf eine zweckmäfsige Art wirksam sind, mithin jene Aehnlichkeit nur sehr entfernt ist. Sodann würde auf diese Art nur geschlossen werden können, dass es irgend einen Baumeister d. h. Bildner der Welt, nicht aber einen Urheber im vollkommensten Sinne d. h. Schöpfer derselben gebe. Denn die Zweckmäfsigkeit der Dinge in der Welt betrifft blofs ihre Form, nicht ihren Stoff, der auch jedem menschlichen Künstler, der etwas Zweckmäfsiges machen soll, gegeben sein muss. Dass aber der Weltstoff diese zweckmäfsige Form nicht annehmen konnte, ohne selbst Produkt eines vernünftigen und freien Wesens zu sein, kann nimmermehr bewiesen werden. Endlich sind auch unsre Begriffe von der natürlichen Zweckmäfsigkeit der Dinge in der Welt sehr eingeschränkt und unbestimmt, und müssen es auch bei der unendlichen Mannigfaltigkeit und Gröfse der Natur immerfort bleiben, so dass sie uns nie auf die absolute Totalität der göttlichen Vollkommenheit führen und einen völlig angemessenen Begriff von derselben geben können. Wir dürften daher nach jener Schlussart eigentlich nur einen sehr

mächtigen, sehr weisen u. s. w. Urheber der Weltform, aber nicht einen absolutvollkommnen Weltschöpfer annehmen, wenn wir nicht einen Sprung im Schliefsen machen oder im Schlussatze mehr folgern wollten, als die Vordersätze begründeten. Hieraus folgt nun, dass der teleologische Beweis an und für sich gar keine Beweiskraft habe. Daraus folgt aber gar nicht, dass die Physikotheologie grundlos und verwerflich sei, sondern nur, dass sie einer anderweiten Begründung oder höhern Sankzion bedürfe. Hat sich nämlich der Glaube an Gott in dem religiosen Gemüthe einmal entwickelt: so ist dasselbe auch berechtigt, die gesammte Natur aus einem religiosen Gesichtspunkte zu betrachten und die Spuren der Gottheit in der Welt überall aufzusuchen. Dadurch bekommt dann jener Glaube gleichsam auch von aufsen Nahrung und schlägt so tiefe Wurzeln im Gemüthe, dass er ganz unerschütterlich wird. Die Physikotheologie muss demnach ihren Platz in der Metaphysik aufgeben und sich in der Religionslehre an die Ethikotheologie anschliefsen; wodurch sie eine viel stärkere Haltung bekommt, als wenn sie sich an die Ontologie und Kosmologie anschliefst. In jener Verbindung aber verdient sie nicht blofs Schonung, sondern alle mögliche Unterstützung, von Seiten der Philosophie.

§. 185.

Beim historischen Beweise endlich schliefst man auf folgende Art: Laut unwidersprechlicher Zeugnisse der Geschichte finden sich seit den ältesten Zeiten unter allen noch so verschiednen Völkern, in welche sich das Menschengeschlecht zertheilt hat, Anstalten und Einrichtungen, welche sich auf die Verehrung der Gottheit beziehn.

Die Verehrung der Gottheit setzt aber die Ueberzeugung vom Dasein derselben voraus. Es muss folglich diese Ueberzeugung der menschlichen Vernunft so natürlich und nothwendig sein, dass es unvernünftig (gleichsam thierisch oder brutal) sein würde, keine Gottheit anzunehmen. Woher also auch jene Ueberzeugung vom Dasein Gottes in das menschliche Geschlecht gekommen sein und wie mannigfaltig auch die Namen und Formen sein mögen, unter welchen das höchste Wesen von jeher verehrt worden: so ist doch dessen **Existenz** auf keine Weise zu bezweifeln oder gar zu leugnen.

Anm. Man findet diesen Beweis schon von den alten Philosophen häufig erwähnt. So sagt Aristoteles (*de coelo* I, 3): *Παντες ανθρωποι περι θεων εχουσιν ὑποληψιν.* Sextus Empiricus (*adv. mathematt. l.* 8): *Ἁπαντες ανθρωποι σχεδον Ἑλληνες τε και Βαρβαροι νομιζουσιν ειναι το θειον.* Maximus Tyrius (*diss.* 38): *Εν βαρβαροις ουδεις εςι τον θεον αγνων.* Dieser Beweis kann 1) nicht dadurch widerlegt werden, dass es einzele Völker gab oder noch giebt, unter welchen sich keine Spur von Verehrung, ja nicht einmal vom Begriffe der Gottheit findet. Denn es lässt sich dagegen mit Recht erinnern, theils dass diese wenigen Völker gegen die grofse Zahl der übrigen in keine Betrachtung kommen, theils dass es ganz rohe Völker sind, bei welchen sich die Vernunft noch nicht bis zu dem Grade der Vollkommenheit entwickelt hat, welcher nöthig ist, um sich von der Gottheit einen Begriff zu machen und dieselbe zu verehren, theils endlich, dass der absolute Mangel jenes Begriffs und dieser Verehrung bei irgend einem Volke

noch nicht hinlänglich erwiesen ist, indem der Mangel bestimmter Ausdrücke zur Bezeichnung eines höchsten Wesens und öffentlicher Handlungen zur Verehrung desselben jenen absoluten Mangel keineswegs beweist. 2) auch nicht dadurch, dass so viel ältere und neuere Völker nicht Ein höchstes oder allervollkommenstes Wesen verehrten und verehren, sondern nur gewisse höhere oder übermenschliche Wesen, die kaum den Namen der Gottheit verdienen. Denn dagegen lässt sich wieder mit Recht bemerken, theils dass doch die meisten Völker, selbst wenn sie mehre Götter verehrten, unter diesen vielen höhern Wesen Ein höchstes annahmen, theils dass schon ein hoher Grad von Vernunftkultur nöthig ist, um sich zum reinen Ideale der Gottheit zu erheben und dieses allein zu verehren. — Der einzige Grund der Ungültigkeit jenes Beweises ist der, dass sich das Dasein Gottes überhaupt nicht auf dem historischen Wege erweisen lässt, weil ein solcher Beweis in Bezug auf einen Gegenstand, der gar nicht wahrgenommen werden kann, an und für sich nichtig ist *). Sollte aber bei diesem Beweise vorausgesetzt werden, dass die Gottheit selbst uranfänglich sich dem Menschengeschlechte unmittelbar geoffenbart habe und hernach diese Offenbarung durch Ueberlieferung von Volke zu Volke fortgepflanzt worden: so würde uns diefs auf den tradizionalen Supernaturalismus zurückführen, dessen Ungültigkeit schon oben dargethan worden (§. 180. Anm.). Indessen erhellet doch aus jenem historischen Beweise wenigstens so viel, dass, da der Glaube an Gott unter den Menschen sich so allgemein verbreitet hat, dass er in der That als all-

*) Cicero (*de divinat.* II, 27) sagt mit Recht: „*Philoso-„phi non est, testibus uti, sed argumentis eum et rationibus „oportet, quare quidque ita sit, docere.*“

gemeingeltend angesehen werden kann, irgend ein allgemeingültiger Grund desselben in der menschlichen Natur liegen müsse, den die philosophirende Vernunft aufzusuchen hat, und welcher kein andrer als der in der Grundlehre angedeutete ist (Fund. §. 84) dessen weitere Ausführung und Entwickelung aber in die philosophische Religionslehre gehört.

§. 186.

Wenn gleich aus der bisher angestellten Prüfung der Beweise für das Dasein Gottes folgt, dass dasselbe spekulativ gar nicht erweislich ist, mithin der Begriff des allervollkommensten Wesens in theoretischer Hinsicht ein blofses Ideal der Vernunft bleibt: so erhellet doch hieraus zugleich so viel, dass das Nichtsein Gottes noch weniger erweislich und der Atheismus, der dieses erweisen will, eine noch weit unbescheidnere Anmafsung der spekulirenden Vernunft ist. Denn wie und wodurch wollte jemand darthun, dass einem Begriffe, der an sich nichts Widersprechendes enthält und nicht willkürlich (als ein Hirngespinnst durch Einbildungskraft) sondern nothwendig (als Idee durch Vernunft) entworfen ist, gar nichts Reales oder Objektives entspreche?

Anm. Den Deisten oder Theisten *), worunter man überhaupt ohne Unterschied alle diejeni-

*) In Kant's Krit. d. rein. Vern. (S. 659—661) werden diese beiden Ausdrücke unterschieden, indem derjenige, welcher nur überhaupt ein Urwesen annehme, ohne es als Intelligenz zu denken, ein Deist, derjenige aber, welcher dieses Wesen als Intelligenz denke, die durch Vernunft und Freiheit Urheber der Welt sei, ein Theist heifsen soll.

gen zu verstehen hat, welche aus was immer für einem Grunde vom Dasein Gottes überzeugt sind, stehen die **Atheisten** oder **Gottesleugner** entgegen. Man theilt sie zuvörderst in **theoretische**, welche aus blofsem Irrthume, und **praktische**, welche aus böser Gesinnung Gott leugnen. Die Letzten wollen nicht an Gott glauben und handeln auch so, als ob sie nicht an Gott glaubten. Wie es indessen möglich ist, dass jemand, durch falsche Spekulazion verleitet, das Göttliche (*το θειον*) theoretisch verleugnet und doch praktisch anerkennt: so ist auch bei praktischer Verleugnung desselben ein blofs theoretisches Anerkennen möglich. Man theilt ferner die Atheisten in **negative**, die gar keinen Begriff von der Gottheit haben, und **positive**, die das Nichtsein Gottes behaupten. Da aber die Ersten die Gottheit nur ignoriren, aber nicht negiren: so sind sie auch nur Atheisten in etymologischer Bedeutung (*αθεοι, qui sine deo sunt*) nicht aber in der durch den Sprachgebrauch bestimmten, wo man darunter einen Gottesleugner versteht. In dieser Bedeutung ist negativer Atheist ein pleonastischer, und positiver Atheist ein kontradiktorischer Ausdruck. Ein thierisch roher Mensch aber, der von Gott nicht einmal einen Begriff hat (wie ein wilder Kalifornier, Abiponer, Feuerländer oder irgend ein in der Wildheit

---

Man sieht aber gar nicht ein, worauf diese Unterscheidung beruhe, da das griechische *θεος* und das lateinische *deus* gleichbedeutend, mithin auch die davon abstammenden Wörter: **Theist** und **Deist**, in ihrer Bedeutung nicht verschieden sind. Wer, wie es ebendaselbst heifst, zwar „**einen Gott, aber keinen lebendigen Gott**“ annimmt, möchte wohl weder Deist noch Theist mit Recht genannt werden, und ein **lebloser Gott** dürfte wohl nichts weiter als ein Nominalgott sein. Auch ist es eine willkürliche Bestimmung, wenn man unter einem **Deisten** denjenigen versteht, der keine übernatürliche Offenbarung annimmt.

aufgewachsner Europäer) kann eben so wenig ein Atheist in dieser eigentlichen Bedeutung genannt werden, als ein Kind, dessen Denkvermögen noch nicht im Stande ist, sich bis zu jenem Vernunftideale zu erheben. — Uebrigens hat sich der Atheismus (aus leicht begreiflichen Ursachen) sehr häufig zu maskiren gesucht, dadurch dass er den Namen der Gottheit in ganz andrer Bedeutung brauchte. Ob diess auch der Fall sei in Ansehung des Pantheismus oder Spinozismus, welcher die Welt selbst oder das All der Dinge (*το παν, universum*) für das einige absolutnothwendige und allervollkommenste Wesen erklärt (Fund. §. 64. Anm. 2.): hat die Religionsphilosophie weiter zu untersuchen. Dass aber in dem epikurischen Systeme, nach welchem die Welt das Produkt des zufälligen Zusammenstossens der im unendlichen Raume von Ewigkeit her sich bewegenden Atomen, ohne Zuthun irgend eines höheren Prinzips, sein sollte, vom göttlichen Wesen kaum die Rede sein konnte, ist wohl unleugbar. Wenn also dessen Urheber dennoch von Göttern sprach: so scheinen freilich diese Götter mit ihrem *Quasi-corpus* und *Quasi-sanguis* ein *Hors-d'oeuvre* des Systems zu sein. Gleichwohl kann man ihn darum noch nicht des Atheismus bezüchtigen. Denn wenn gleich ein System, wie der Kasualismus und der Fatalismus, in strenger Konsequenz durchgeführt, atheistisch sein mag: so folgt doch hieraus nicht, dass auch der Urheber oder jeder Anhänger eines solchen Systems es in dieser Konsequenz auffasste.

§. 187.

Unter Eigenschaften Gottes (*attributa divina*) versteht man diejenigen Begriffe, welche auf die Gottheit, wieferne sie als ein wirkliches Ding gedacht werden soll, als Merkmale zu be-

ziehen sind, mithin Prädikate, durch welche die Art und Weise ihres Seins (*forma existentiae*) näher bestimmt werden soll. Wieferne sich diese Begriffe auf ein Ideal der Vernunft beziehen, müssen sie selbst Ideen sein, durch welche jenes Ideal gleichsam in einzelen Zügen dargestellt wird, z. B. Allmacht, Allwissenheit u. s. w.

Anm. 1. Es ist leicht voraus einzusehn, dass, da die Gottheit überhaupt kein Erkenntnissgegenstand für uns ist und nicht einmal ihr Dasein aus Gründen, die für die Spekulazion völlig befriedigend wären, erkannt werden kann, auch von den Eigenschaften derselben oder von der Art und Weise ihres Seins keine Erkenntniss für uns möglich ist. Die Vernunft sollte also über jenes unwahrnehmbare und unaussprechliche Wesen (αφαντον και αφατον) wohl lieber ein ehrerbietiges Stillschweigen beobachten, als sich in grüblerische Untersuchungen oder wohl gar Streitigkeiten über dessen Eigenschaften einlassen. Indessen können wir doch die eine und untheilbare göttliche Vollkommenheit (die absolute Fülle der Gottheit) uns nicht anders vorstellen, als dadurch, dass wir sie gleichsam in mehre von einander verschiedne Vollkommenheiten zerlegen und diese als Eigenschaften des höchsten Wesens durch gewisse Zeichen (symbolisch) andeuten. Sobald wir uns daher nur vor der Einbildung und Anmafsung bewahren, als hätten wir durch jene Zerlegung und Bezeichnung das höchste Wesen selbst in seinem Wesen begriffen, erfasst, ergründet: so wird es uns immer erlaubt sein, unsrer menschlichen Vorstellungsart auch in Ansehung des Göttlichen zu folgen.

Anm. 2. Um nun auf diese Art die Eigenschaften Gottes zu bestimmen, haben schon die Scholasti-

ker drei Methoden, Regeln oder Schlussarten unter den Titeln: *Via causalitatis, Via negationis* und *Via eminentiae,* empfohlen. Nach der ersten schliefst man, Gott müsse als Urheber der Welt alle Vollkommenheiten besitzen, die er seinen Geschöpfen (besonders den Menschen als den relativ vollkommensten unter diesen, als denen, die nach seinem Bilde geschaffen) mitgetheilt habe — nach der zweiten, Gott könne aber nicht zugleich die Mängel und Fehler seiner beschränkten Geschöpfe haben — und nach der dritten, Gott müsse vielmehr jene Vollkommenheiten im höchstmöglichen Grade besitzen. Es ist aber offenbar, dass die beiden letzten Wege blofse Kautelen sind, um auf dem ersten nicht fehlzutreten, dass also nur Ein Weg offen steht, der jedoch jener Kautelen ungeachtet sehr bedenklich scheint. Denn der Schluss von uns, als den vollkommensten Geschöpfen, die wir kennen, auf die Gottheit als Schöpfer ist nicht nur an sich selbst sehr unsicher, weil er blofs analogisch ist und hier noch dazu die, allen analogischen Schlüssen zum Grunde liegende, Basis der Erfahrung in Ansehung des zweiten Gegenstandes gänzlich fehlt, sondern er führt uns auch nothwendig zum Anthropomorphismus, wodurch die Gottheit vielmehr zum Eben- oder Abbilde von uns gemacht wird. Indessen, obgleich dieses Verfahren den Foderungen der Vernunft in Ansehung ihres Ideals nicht völlig genügt: so ist es doch das einzig mögliche, wenn einmal von Eigenschaften Gottes die Rede sein soll. Und der Anthropomorphismus ist auch in praktischer Hinsicht nicht nothwendig schädlich, sobald er nur durch beständige Hinsicht auf das Ideal vor der Ausartung in allerlei Bildwerk bewahrt wird, das selbst statt der Gottheit als Gegenstand der Verehrung sich darbietet. Denn alsdann wird das Göttliche zum Abgott oder Götzen (*idolum*) und die

Verehrung des Heiligen zu Abgötterei oder Götzendienst (*idololatria*); wodurch die Moralität so sehr gefährdet wird, dass eine Rückkehr dahin auf keinen Fall zu wünschen wäre, wenn auch die ästhetische Kultur dadurch gewinnen sollte, was aber auch noch nicht erwiesen ist.

§. 188.

Die Eigenschaften Gottes theilt man 1) in ursprüngliche (*primaria*) und abgeleitete (*secundaria*). Jene sind aber nichts anders als die schon oben (§. 177 und 178) angegebnen Bestimmungen, welche unmittelbar zum Ideale der Gottheit gehören. Hier sind nur die daraus sich ergebenden anderweiten Bestimmungen aufzustellen. 2) in natürliche (*physica*) und sittliche (*moralia*). Die letzten beziehn sich lediglich auf Gott als den Heiligen und dessen Verehrung und gehören daher in die Religionslehre. Die ersten aber, von welchen hier allein die Rede sein kann, sollten lieber metaphysische heifsen, da Gott nicht zur Natur im eigentlichen Sinne gehört, mithin ihm auch nichts Physisches beigelegt werden kann. 3) endlich in innere (*immanentia*) und äufsere (*transeuntia*). Jene sollen die in Bezug auf die Welt wirksamen, diese die unwirksamen sein. Der letzte Unterschied ist jedoch von keiner Bedeutung und kann selbst falsche Vorstellungen veranlassen (als wenn das Göttliche in irgend einer Hinsicht unwirksam sein könnte).

Anm. Das Bestreben, eine vollständige und systematische Klassifikazion der Eigenschaften Gottes

aufzustellen, ist wohl das Ungereimteste, was je die Metaphysik versucht haben möchte, gleichsam als wenn man die Fülle der Gottheit nach einem logischen Schema ausmessen könnte. Wir müssen uns daher begnügen, diejenigen Prädikate, welche man gewöhnlich als Eigenschaften Gottes aufzählt, nur mit einigen kurzen Erläuterungen zu begleiten: 1) Einheit (*unitas*). Vermöge derselben wird Gott gedacht als einzig sowohl numerisch (*ens numero unum*) als spezifisch (*ens unicum in suo genere*); so dass weder mehre Götter von gleicher Würde, noch mehre Arten oder Ordnungen von Göttern (*dii majorum et minorum gentium*) anzunehmen sind. Da nämlich die Annahme Eines Gottes (der Monotheismus) die Vernunft völlig befriedigt: so würde kein vernünftiger Grund für die Annahme mehrer Götter (den Polytheismus) angeführt werden können. Und sobald irgend ein mit dem Namen der Gottheit bezeichnetes Wesen minder vollkommen als ein andres gleichnamiges wäre: so wäre jenes nicht absolut vollkommen, mithin kein wahrhaftiger Gott (*deus veri nominis*). 2) Einfachheit (*simplicitas*) vermöge welcher die Gottheit nicht als ein Aggregat mehrer Dinge (*ens compositum*) gedacht wird, weil in einem Aggregate die Theile sich gegenseitig beschränken und aus dem Begriffe der Gottheit alle und jede Beschränkung entfernt werden muss. 3) Durchgängige Unabhängigkeit (*independentia absoluta — aseitas*) vermöge welcher die Gottheit durch sich selbst allein ist, was sie ist, weil jede Art der Abhängigkeit eine Beschränktheit sein würde. 4) Allgenugsamkeit (*παντανταρκεια*) vermöge welcher die Gottheit zu ihrer Wirksamkeit keiner fremden Beihülfe bedarf, aus demselben Grunde, welcher auch bei den folgenden Nummern stattfindet. 5) Allmacht (*omnipotentia*) vermöge welcher die Gottheit in ihrer Wirk-

samkeit durch nichts Aeufseres beschränkt ist. Ob Gott auch etwas Widersprechendes oder Böses thun könne, ist eine eben so ungereimte Frage, als die eines ehemaligen Professor's in Ingolstadt, ob Gott auch bellen könne, wie ein Hund. 6) Allwissenheit (*omniscientia*) vermöge welcher Gott auch in Ansehung dessen, was wir Erkenntniss nennen, keinen Schranken unterworfen ist; woraus dann von selbst folgt, dass in einer solchen Erkenntniss, welche unmittelbare Anschauung alles Erkennbaren genannt werden könnte, wenn sich überhaupt so etwas Ueberschwengliches aussprechen liefse, von einem Vorherwissen des Zukünftigen (*praescientia*) und einem Wissen des Möglichen (*scientia media*) gar nicht die Rede sein kann, da die Begriffe des Zukünftigen und des Möglichen sich blofs auf die ursprünglichen Bedingungen unsrer eignen Erkenntniss beziehn. Mithin fällt auch die sonderbare Frage weg, ob Gottes Vorherwissen unsrer künftigen Handlungen unsre Freiheit aufhebe. 7) Allgegenwart (*omnipraesentia*) vermöge welcher das Sein und Wirken Gottes von keinen räumlichen — und 8) Ewigkeit (*aeternitas*) vermöge welcher es von keinen zeitlichen Bedingungen abhängig ist. Es versteht sich freilich von selbst, dass, da Raum und Zeit blofs zur Form des Seins und Wirkens sinnlich vorgestellter Dinge gehören, sie auf Gott gar nicht anwendbar sind. Daher kann weder die Allgegenwart als ein Sein und Wirken in allen Räumen, noch die Ewigkeit als ein Sein und Wirken zu allen Zeiten erklärt werden. 9) Unveränderlichkeit (*immutabilitas*) vermöge welcher in Gott kein Wechsel von Bestimmungen stattfindet, und endlich 10) Unendlichkeit und Unermesslichkeit (*infinitas et immensitas*) vermöge welcher das Göttliche durch Zahl und Mafs nicht bestimmt werden kann. — Uebri-

gens sieht man leicht ein, dass die genannten Eigenschaften eigentlich nur den Worten nach von einander verschieden, und die Erklärungen derselben auch bloſse Worterklärungen, und noch dazu durch lauter negative Merkmale, sind; wovon der Grund aus dem Obigen (§. 187. Anm. 1) von selbst erhellet *).

§. 189.

Unter **Werken Gottes** (*opera divina*) versteht man diejenigen Wirkungen, welche auf die Gottheit als Urgrund zu beziehen sind. Man denkt sich also bei jenem Ausdrucke die unendliche Urkraft als herausgehend aus sich selbst und sich darstellend am Endlichen, mithin das Endliche überhaupt als Produkt des Unendlichen. Das Endliche aber kann als ein solches Produkt gedacht werden in Ansehung seines **Ursprungs**, seiner **Fortdauer** und seiner **Veränderlichkeit** überhaupt; woraus die Begriffe von drei Hauptwirkungen der Gottheit hervorgehen, welche man durch die Ausdrücke: **Schöpfung** (*creatio*) **Erhaltung** (*conservatio*) und **Regierung** (*gubernatio*) der Welt, bezeichnet.

Anm. 1. Wenn von Werken Gottes die Rede ist, so denkt man dabei nichts anders als ein Verhältniss der Welt zur Gottheit, welches wir nach unsrer Denkweise nur als ein Verhältniss der Ab-

---

*) Nach dem spinozistischen Pantheismus hat Gott nur zwei unendliche Eigenschaften, unendliches Denken und unendliche Ausdehnung. Spinozae *eth. P. II. prop.* 1 *et* 2. — Vergl. auch Böhme's Lehre von den göttlichen Eigenschaften. Altenburg, 1821 und 1826. 8.

hängigkeit denken können. Ein solches Verhältniss kann aber nur dann von uns wirklich erkannt werden, wenn die im Verhältnisse gedachten Dinge beiderseit Erscheinungen sind. Da nun diess hier nicht der Fall ist, so muss das Wirken Gottes für uns eben so unergründlich sein, als dessen Dasein und Eigenschaften. Gleichwohl hat man jenes Verhältniss näher zu bestimmen gesucht und daher die Welt in dreifacher Hinsicht als abhängig von Gott gedacht. Man kann nämlich die Welt erstlich als etwas Entstandnes auf die Gottheit als ein Unentstandnes — zweitens als etwas Vergängliches auf die Gottheit als ein Unvergängliches — und drittens als etwas Veränderliches auf die Gottheit als ein Unveränderliches beziehn, mithin das Unendliche als Urgrund des Endlichen in dreifacher Hinsicht denken; woraus denn die Vorstellung von Gott als Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt hervorgeht — eine Vorstellungsart, die offenbar nur von unsrer eignen Wirkungsart entlehnt und auf das Göttliche, *mutatis mutandis*, übertragen ist.

Anm. 2. Die Schöpfung ist demnach diejenige Wirksamkeit Gottes, vermöge welcher die Welt in Ansehung ihres Ursprungs als abhängig von der Gottheit gedacht wird *). Wieferne diese Abhängigkeit nicht bloss auf die Form, sondern auch auf den

*) Gott heisst daher auch die ursprüngliche Natur (*natura naturans*) und die Welt die abgeleitete oder entstandne Natur (*natura naturata*). Nach dem spinozistischen Pantheismus fällt aber beides in gewisser Hinsicht zusammen, Denn nach demselben ist Gott nur die immanente Ursache aller Dinge, d. h. alle Dinge sind nur Modifikazionen oder Akzidenzen der einen unendlichen Substanz. Die Welt steht sonach zu Gott nicht bloss im Verhältnisse der Dependenz, sondern auch der Inhärenz. Spinozae *eth. P. I. prop.* 18. *P. II. prop.* 8.

Stoff der Welt bezogen wird, heifst jene Wirksamkeit auch Hervorbringung aus Nichts (§. 73. Anm.); in welcher Hinsicht die Produkzion des Stoffes von der Ausbildung desselben zu einem organischen Ganzen als erste und zweite Schöpfung (*creatio prima et secunda*) unterschieden wird, ohne jedoch dadurch eine wirkliche Sukzession von Handlungen anzudeuten. Es lässt sich aber überhaupt die Art und Weise, wie das Endliche aus dem Unendlichen hervorgegangen, nicht bestimmen, und am wenigsten die Behauptung eines wirklichen Ausflusses der Welt aus Gott (*emanatio*) rechtfertigen *). — Die Erhaltung ist diejenige Wirksamkeit Gottes, vermöge welcher die Welt in Hinsicht auf ihre Fortdauer als abhängig von der Gottheit gedacht wird. Daher wird sie auch als fortgesetzte Schöpfung (*creatio continuata*) angesehn; indem durch Schöpfung und Erhaltung zusammengenommen Gott als Urgrund des endlichen Daseins überhaupt gedacht wird, so dass in dieser Hinsicht alle Dinge in der Welt Geschöpfe Gottes (*creaturae divinae*) heifsen. — Die Regierung endlich ist diejenige Wirksamkeit Gottes, vermöge welcher die Welt in Ansehung ihrer Verändrungen

---

*) Das sogenannte Emanazionssystem, nach welchem die Welt nicht ein Produkt der Gottheit, sondern vielmehr ein Edukt zu nennen wäre, ist unstreitig blofs durch Misdeutung des bildlichen Ausdrucks: Gott ist Urquell der Dinge, entstanden. Dadurch wollte man sogar den Ursprung des Bösen in der Welt erklären, indem man meinte, dass aus der gröfsern Entfernung vom Urquell eine Verschlechterung der Dinge habe entstehen müssen. Eine solche Vorstellungsart kann mit Recht phantastisch heifsen, ob sie gleich neuerdings wieder Beifall gefunden zu haben scheint, seit man die Phantasie im Gebiete der Philosophie auf den Thron der Vernunft zu erheben versucht hat.

als abhängig von der Gottheit gedacht wird. Durch diesen Begriff werden also die sukzessiven Welterscheinungen überhaupt auf das Göttliche als Urgrund bezogen, ob es gleich von jeder besondern Erscheinung einen besondern Grund in der natürlichen Kette von Ursachen und Wirkungen geben muss. Die Regierung der Welt als Fürsorge Gottes für seine Geschöpfe gedacht giebt die Idee der **Fürsehung** (*providentia*) die eigentlich von der **Vorsehung** (d. i. **Vorhersehung**, *praevidentia*) unterschieden ist; wiewohl dieser Ausdruck häufig für jenen gebraucht wird. Ob aber die Fürsehung sich auch auf's Einzele erstrecke (*providentia specialis* s. *specialissima*) oder nur auf's Ganze (*providentia generalis*) ist eine ungereimte Frage, da sie sich lediglich auf die Voraussetzung gewisser Schranken im menschlichen Wissen und Thun gründet.

Ende der Erkenntnisslehre als des zweiten Theils der theoretischen Philosophie.


SCHOENHOF & MOELLER
BOSTON
40 WINTER STREET 40

